57e ANNEE (6e SÉRIE) N° 25 1er MAI 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

Chronique de Théologie

LE PROBLEME DE LA FOI

Première partie : L'ACTE DE FOI *

La thèse de M. Aubert mérite de nous retenir longuement. Elle est le premier travail d'ensemble qui ait cherché à recueillir les tendances contemporaines concernant la foi et à les rapprocher des positions classiques. L'érudition pourra paraître à certains lecteurs un peu chargée et la composition assez touffue, mais ces légers défauts, inévitables dans une pareille compilation de matériaux, sont la rançon forcée d'une richesse incomparable de documents. *Le problème de l'acte de foi* a sa place marquée dans toutes les bibliothèques théologiques. En ce qui concerne notre travail de chroniqueur, le savant ouvrage de M. Aubert nous permettra, après avoir fait l'objet unique de cette première partie de la Chronique de théologie, de projeter une lumière plus nette et de formuler des appréciations plus pertinentes sur les ouvrages réservés pour la seconde partie et qui, tous, ont d'étroits rapports avec les idées qu'on doit rencontrer ici.

Pour M. Aubert, le problème de l'acte de foi revient à concilier trois affirmations en apparence incompatibles : l'acte de foi est *surnaturel ;* il dépend de la *volonté libre* et c'est un acte *raisonnable.* L'élément « raisonnable » paraît avoir eu jusqu'ici un traitement de faveur. Mais voici que des théologiens et des apologistes contemporains s'attachent plutôt à mettre en relief l'aspect « religieux et surnaturel » de l'acte de foi. Des excès ont été commis en ce sens ; mais il est nécessaire de retenir ce qu'il peut y avoir de bon dans cette « orientation nouvelle ». Dans ce but, M. Aubert divise sa thèse en trois parties : 1° La doctrine de l'Eglise ; — 2° Vers une élaboration spéculative : état de la question ; — 3° Vers une élaboration spéculative : perspectives d'avenir.

I. — LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

L'Ecriture et les Pères montrent la foi comme le résultat d'une grâce de lumière et d'attrait. Les signes extérieurs appuient sans doute le témoignage divin, mais ne suppriment pas le témoignage intérieur provoquant dans l'âme une ferme adhésion à la parole divine. Telle est déjà la doctrine de S. Augustin, reprise au deuxième concile d'Orange et systématisée par S. Thomas qui, dans ses œuvres de maturité, a su mettre en relief le rôle de la volonté et de la grâce [1]. Les exagérations protestantes, réduisant à peu de chose la part de l'homme pour exalter le rôle de la grâce, n'ont pas empêché le concile de Trente de réaffirmer la doctrine traditionnelle : « L'acte de foi est une adhésion religieuse, donnée sous l'influence de l'Esprit-Saint et qui, tout en étant libre et méritoire, n'en demeure pas moins strictement surnaturelle [2] ».

En sanctionnant certaines thèses augustiniennes des théologiens de Louvain sur l'importance de la volonté et de la grâce dans la foi [3], Innocent XI confirmait le caractère moral et surnaturel de la connaissance religieuse. Geste renouvelé par Grégoire XVI dans la réprobation du système hermésien, lequel, conformément à l'esprit de l'*Aufklærung*, s'efforçait de rationaliser la foi [4]. Cette insistance sur le rôle de la grâce n'empêche pas le même pape et son successeur, Pie IX, de réagir contre Bautain et Bonnetty, qui mettaient en doute la légitimité et même la possibilité, pour l'intelligence humaine, de connaître les raisons de croire qui militent en faveur de la foi. La foi n'exige nullement une abdication de la raison [5]. Le concile du Vatican sanctionne cette double attitude de l'Eglise. On doit écarter l'erreur fidéiste et affirmer, contre l'illuminisme protestant, l'existence et le rôle des motifs de crédibilité. Mais on se souviendra aussi que « la foi est une adhésion libre et vertueuse qui est, avant tout et surtout l'œuvre de la grâce, et que rien ne serait plus contraire à la tradition de l'Eglise que de vouloir l'assimiler à l'examen rationnel d'une doctrine humaine » (p. 221) [6].

Ainsi, conclut notre auteur, tout en sauvegardant les droits de la raison dans l'acte de foi, l'Eglise a toujours tendu à mettre à l'avant-plan les droits de la grâce et l'aspect moral de cet acte de connaissance d'un genre spécial. Cet « avant-plan » va retenir plus spécialement l'attention de M. Aubert.

* D'après la thèse de M. l'abbé R. Aubert, professeur au Séminaire de Malines : **Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes. In-8 de XII-806 p., Louvain, 1945.**

[1] Spécialement dans le commentaire *In Boeth. de Trinitate*, q. 3, a. 1 et dans la IIa-IIae, q. 2, a. 9.

[2] Le concile de Trente ne s'intéresse à la foi que dans la mesure où elle est considérée comme partie intégrante du processus total de la justification. L'analyse de la pensée des Pères et des théologiens est faite par M. A. avec un souci de la vérité, qui dispensera de recourir aux « Actes » publiés par Mgr Ehses.

[3] Réprobation des thèses laxistes, spécialement prop. 4, 19, 20, 21 ; Denz.-Bann., n. 1154, 1169-71.

[4] Bref *Dum acerbissimas*, 26 sept. 1835 ; id., n. 1618, 1619.

[5] Voir, sur ce point, l'encycl. *Qui pluribus* et l'allocution *Singulari quadam ;* id., n. 1634, 1642-48. Dans ce dernier document, Pie IX met également les théologiens en garde contre les prétentions excessives de la raison.

[6] Const. *Dei Filius*, c. 3 ; id., n. 1789-1794.

II. — Vers une élaboration spéculative : état de la question

La « position dominante » des théologiens à la fin du XIXe siècle ne reflétait pas, nous dit-on, une telle préoccupation : « Nos théologiens s'appliquent surtout à montrer comment il est théoriquement possible de démontrer tous les antécédents de la foi et, dès lors, pour ceux qui sont capables d'apprécier les motifs de crédibilité, d'arriver à une évidence purement naturelle de la vérité du christianisme » (p. 230). Une telle insistance sur le caractère raisonnable de la foi ne peut-être qu'au détriment du caractère surnaturel et libre de l'acte de foi. En distinguant « foi scientifique » et « foi d'autorité ou d'hommage », Billot a clarifié la solution : la foi d'hommage évite l'écueil d'une conception rendant la foi théologale trop dépendante du raisonnement humain. Mais la foi d'hommage laisse-t-elle une place suffisante à la grâce... et à la raison elle-même ? Le thomisme dominicain n'a pas, de son côté, résolu la difficulté en distinguant dans la révélation, le surnaturel *quoad modum* et *quoad substantiam* (ch. 1).

Mais, au début du XXe siècle, « le problème de la foi et le problème de l'apologétique n'étaient plus des questions d'école, mais des problèmes vivants... Il était urgent de « repenser » le problème apologétique et le problème de la foi qui le conditionne, en fonction de la pensée contemporaine. » La base de la nouvelle orientation fut fournie, au point de vue philosophique, par M. M. Blondel ; au point de vue théologique, par le P. Laberthonnière (ch. 2, art. 2 et 3) [7].

* *

La sympathie non dissimulée de M. Aubert pour M. Blondel ne va pas jusqu'à cacher ce qu'il y a d'hésitant, peut-être même de répréhensible, dans les idées philosophico-religieuses de l'auteur de l'*Action*. Chez M. Blondel la notion de foi est beaucoup plus proche de la vie que chez les théologiens. Dans la foi, il faut retrouver « cette attitude fondamentale où toute la personnalité de l'homme se trouve engagée ». Donc, à l'origine de la foi, importance d'une orientation religieuse, caractère plus personnel et plus compréhensif de l'acte de foi qui n'est pas seulement « adhésion théorique de l'esprit », mais « introduction pratique d'une vérité vivifiante dans notre cœur et dans notre conduite », part prépondérante de l'initiative divine, tant dans la mise en marche que dans l'assentiment final. La perception des motifs de crédibilité (dont le rôle n'a pas été nié par M. Blondel) [8] dépend beaucoup des conditions morales du sujet. Les signes objectifs, bien que nécessaires, ne sont jamais suffisants sans l'attitude intérieure du sujet. Mais il faut surtout considérer le plan nouveau, sur lequel est conçu le rôle de la foi :

« Le plan où se place M. Blondel pour étudier l'activité humaine, en deça de la distinction de l'intelligence et de la volonté, à la source commune des deux facultés, attire... l'attention sur leurs rapports étroits. Leur action n'est pas successive et juxtaposée, comme les analyses des théologiens en donnent trop souvent l'impression. L'acte religieux, étant un acte de l'homme tout entier, jaillit de la substance de l'être humain, de ce dynamisme spirituel où les facultés puisent leur force d'agir et où leur distinction est surmontée... Il serait superficiel de se contenter de dire que M. Blondel a attiré l'attention des théologiens sur le rôle de la volonté dans l'acte de foi. Ce rôle avait toujours été affirmé, mais on le concevait souvent de manière très extrinsèque, la volonté étant considérée comme une sorte de souveraine intervenant soit pour prononcer par oui ou par non sur une vérité préalablement définie et constituée sans elle, soit pour compléter ou dépasser une connaissance reconnue trop inévidente et suppléer ainsi à son insuffisance objective. M. Blondel, au contraire, supposé même qu'il exagère le rôle de la volonté, cherche à montrer en elle un moyen de découvrir la vérité, parce qu'elle est un moyen de pénétrer et d'assimiler le réel » (p. 290-291) [9].

[7] On se demande si M. Aubert ne cède pas ici à la tentation d'exagérer quelque peu la « rationalisation » de l'acte de foi chez les théologiens de la fin du XIXe siècle. Il serait plus exact de dire que ces théologiens entendaient démontrer la crédibilité du christianisme, mais non directement sa vérité. Voir, par exemple, avec quel luxe de précaution s'exprime sur ce point Mazzella, *De virtutibus infusis* (Rome, 1884), art. 7, p. 377-385. Quant à Billot, sa position plus nette lui permet de repousser l'accusation de conclure à l'acte de foi par une sorte de raisonnement syllogistique. *De virt. infusis*, Rome, 1905, p. 292.

[8] M. A. signale cependant que la valeur du miracle a été minimisée dans les premières œuvres de M. Blondel. — Voir dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Miracle*, t. x, col. 1815.

[9] Il serait utile de préciser ce rôle de la volonté « moyen de pénétrer et d'assimiler le réel ». — Billot, qu'on accuse de ne pas « tolérer l'intervention de la volonté » dans le domaine de la crédibilité et qui, ajoute-t-on, « se révèle farouchement intellectualiste » a écrit, sur le rôle de la volonté dans la pénétration et l'assimilation du réel, une page que semble ignorer M. Aubert : « Il n'est pas question de nier toute influence de la volonté dans l'acquisition et la connaissance de la vérité, surtout de cette vérité qui dépasse de beaucoup nos esprits et qui, tant en elle-même que dans ses conséquences pratiques, est contrariée par les mauvaises inclinations de la nature corrompue. — Mais il faut bien considérer ici quel est le rôle de la volonté par rapport à l'intelligence.

En premier lieu, la volonté écarte l'obstacle qui arrête l'intelligence. Tant d'objets se rencontrent, qui troublent le jugement de la raison et chargent, pour ainsi dire d'humeur infectieuse l'œil de l'esprit. Ce sont les passions effrénées, ce sont les affections perverses, ce sont les gonflements de l'orgueil ; ce sont aussi les querelles, les dissensions les jalousies qui, à l'instar du feu allumé dans du bois rempli d'humidité, ne rendent que de la fumée et ne peuvent produire de flammes brillantes. Aucun doute qu'une volonté bien disposée n'influe heureusement pour éliminer ces obstacles fâcheux.

En second lieu, la volonté pousse l'intelligence à chercher les raisons qui font apparaître la vérité ; elle applique la force pénétrante de l'esprit à une attentive considération et à la critique de ces raisons ; elle demande à Dieu les secours nécessaires en cette importante affaire. Certes, la volonté serait incapable de ce rôle si elle haïssait la lumière, si elle craignait de venir à la lumière, si elle préférait les ténèbres à la lumière. Aussi est-ce à bon droit que S. Augustin attribue la découverte de la vérité à l'amour même de la vérité : « Si la vérité n'est pas désirée de toutes les forces de l'âme, elle ne pourra jamais être trouvée. Mais si on la cherche comme il convient, elle ne peut se soustraire à ceux qui l'aiment. De là cette parole que vous avez si souvent à la bouche : *Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Il n'y a rien de caché qui ne sera révélé.* C'est l'amour qui demande ; c'est l'amour qui cherche ; c'est l'amour qui frappe ; c'est par l'amour que se manifeste la révélation ; c'est l'amour qui fait persévérer dans l'adhésion à cette révélation. » (*De moribus Ecclesiæ*, I, c. 17, n. 31, *P. L.*, t. 32, col. 1324 ; la finale, citée également par M. Aubert, p. 24-25).

Enfin, en troisième lieu, la volonté commande l'adhésion de l'intelligence, quand cette adhésion n'est pas imposée par la parfaite évidence de la vérité, et que l'intelligence n'y est pas entraînée par cette pleine clarté de l'objet ne laissant place même à un simple doute possible. Mais ici une distinction est souverainement nécessaire. La volonté

Pour M. Blondel, le problème de la foi déborde la question d'une adhésion intellectuelle à tel ensemble dogmatique. C'est l'attitude personnelle de l'homme à l'égard de Dieu et du surnaturel qui est en jeu. Un rôle essentiel revient à la volonté ; la volonté n'est pas, dans la foi, un élément juxtaposé à l'action de l'intelligence, mais elle lui est intimement unie et conditionne son activité. De plus, l'action de la grâce divine intervient dans tout le développement de la conversion : la grâce suscite en l'homme l'inquiétude religieuse et crée en lui l'appétit qui rend possible l'assimilation des vérités révélées.

Cette dernière phrase est, pour M. Aubert, l'occasion de signaler un danger sérieux dans la conception blondélienne de la foi surnaturelle :

« En considérant la foi surnaturelle comme une vie dont on doit expérimenter la vérité en la vivant, M. Blondel est amené à laisser dans l'ombre un élément que les théologiens considèrent à juste titre comme essentiel : la foi est une connaissance par témoignage, *propter auctoritatem Dei revelantis*. Sans doute, M. Blondel prend soin d'avertir que « la doctrine révélée ne peut être admise comme il faut qu'autant qu'elle nous est communiquée et qu'elle demeure mystérieuse en son fond » (*Action*, p. 400) ; il n'en était pas moins dangereux de critiquer comme il le fait la démonstration historique de la révélation (comment alors distinguer la vraie foi parmi les diverses religions positives ?) ; d'insister sur la nécessité d'une expérimentation, sans en préciser exactement l'objet ; de faire usage de certaines expressions qui semblent indiquer que les besoins portent, non seulement sur l'idée d'une révélation surnaturelle en général, mais sur le contenu des différents dogmes, et nous orienter vers une découverte subjective de ceux-ci indépendamment de la révélation extérieure » (p. 293-294) [10].

Néanmoins, conclut M. Aubert, l'influence de M. Blondel aura été salutaire pour l'orientation de la théologie dans le problème de la foi : « Force est de reconnaître que l'honneur revient à ce laïc d'avoir signalé avec insistance aux théologiens le danger où ils mettaient la surnaturalité de la foi en soulignant presque exclusivement le rôle des arguments rationnels » (p. 298).

* *

Tout en affirmant la transcendance et la gratuité du surnaturel, le P. Laberthonnière constate, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, une solidarité vivante et réelle, en raison de la pénétration du surnaturel dans la nature par la grâce qui met Dieu en nous et nous en Dieu. La foi consiste à ratifier ce don que, par grâce, Dieu fait de lui-même et à refléter dans notre vie voulue et réfléchie la synthèse qui s'accomplit entre le naturel et le surnaturel [1]. L'apologétique se borne à constater la possibilité d'une telle synthèse et sa conformité avec les orientations de notre nature, telle qu'elle existe en fait : solution théorique du problème religieux dont la foi est la solution pratique, avec des formes singulières et variées. La foi est donc une activité éminemment personnelle, où il ne s'agit plus de voir des rapports entre des idées abstraites, mais d'accueillir la vérité dans sa vie pour en vivre. Elle est « la rencontre de deux amours et non pas la liaison de deux idées ; ce n'est pas une conclusion abstraite, c'est une action vivante [2] ».

La thèse de Laberthonnière prétend se situer entre le fidéisme (dont elle retient cependant « l'esprit de vérité » ; ce qu'il y a de personnel et de libre dans la foi) et l'intellectualisme abstrait de l'apologétique classique. Pour éviter « ces deux erreurs opposées » (p. 300) elle entend déterminer avec précision la place de la grâce et celle de la volonté. — De la grâce d'abord : la révélation ne saurait être acceptée sans motif, c'est-à-dire sans présenter un sens pour nous. Il ne suffit pas d'insister sur le témoignage extérieur de Dieu : « Comment Dieu serait-il compris quand il parle aux oreilles ou quand il parle aux yeux, si tout d'abord il ne parlait au cœur ? » Le témoignage intérieur de Dieu, sa parole adressée au cœur, c'est sa grâce qui nous travaille au dedans et suscite en nous le besoin de le posséder. Et ce besoin constitue concrètement l'amorce de notre foi et nous permettra, quand la révélation nous sera présentée, d'y comprendre quelque chose et de l'accueillir dans notre vie [3]. — De la volonté ensuite, pour que la vérité présentée de l'extérieur devienne nôtre, il faut une attitude intérieure, une collaboration de tout notre être. Concrètement, il faut donc prendre l'attitude soumise d'attente du divin qui doit combler notre

peut commander un assentiment en rapport avec la dignité des motifs qui sont apparus auparavant à l'intelligence comme justifiant cet assentiment ; elle peut commander un assentiment sans aucun rapport à de tels motifs et qui, tout ou partie, se présenterait comme l'effet d'un choix arbitraire. Dans le premier cas, c'est parfait. Dans le second cas, nous n'avons rien d'autre que la fiction vague et sans consistance d'une opinion déraisonnable. Dans tout jugement conforme à la règle de la droite raison, la volonté ne saurait intervenir pour se substituer aux raisons de croire ou pour ajouter à leur poids ; elle incline simplement l'intelligence à un assentiment justifié par la valeur de ces raisons, chaque fois que manquent les conditions d'où résulte spontanément, nécessairement, et sans qu'on puisse l'empêcher, l'adhésion de l'esprit. » (*De immutabilitate traditionis*, c. 5, p. 118-120). Billot rappelle en note que cet exposé confirme et explique ce qu'il a dit dans le *De virtutibus* (au passage relevé par M. Aubert). Mais la troisième considération seule avait trouvé place dans le *De virtutibus*.

On retrouve des idées analogues dans le ch. I^er^ de la thèse de M. Catherinet, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi*, Lyon, 1908 (simplement citée en note par M. Aubert, p. 251) ; le P. de Poulpiquet a pareillement analysé ce rôle dans *l'Objet intégral de l'Apologétique* (Paris, 1911), 2^e^ partie, ch. I, p. 287-340.

[10] M. Aubert cite ce passage de *L'Action* (p. 391) : « Il est légitime de pousser la recherche jusqu'au point où nous sentons que nous devons désirer intimement quelque chose d'analogue à ce que du dehors les dogmes nous proposent ». — Le P. de Montcheuil n'avait donc pas tort en résumant ainsi la position de M. Blondel : « La position que Blondel adopte vis-à-vis de la connaissance de l'ordre surnaturel est donc celle-ci. La connaissance de son existence, c'est-à-dire du fait de notre vocation à la participation à la vie divine, relève exclusivement de la foi ; elle a ce double caractère d'être un don et de ne pouvoir s'imposer par la force d'une démonstration qui ne laisse aucune place à la liberté... En revanche par la philosophie seule, c'est-à-dire sans recours aux lumières de la révélation extérieure et en vertu d'un processus contraignant pour tout esprit, on peut arriver à l'idée d'un ordre surnaturel et tel qu'il possède les caractères spécifiques du surnaturel chrétien ». *Pages religieuses* (M. Blondel), extraits reliés par un commentaire et précédés d'une introduction du R. P. de Montcheuil, Paris, Aubier, 1942, p. 40.

[1] *Le problème religieux à propos de la question apologétique*, article des *Annales de philosophie chrétienne* (t. 133, p. 497-511 ; 615-632), repris dans *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903 (p. 151-190). La citation faite, p. 169.

[2] *Art. cité*, dans *Essais...*, p. 154-166, passim.

[3] *Art. cité*, dans *Essais...*, p. 170-175, passim.

insuffisance. La méthode d'immanence nous fait prendre conscience de cette insuffisance et c'est la constatation de celle-ci qui rend raisonnable notre humble disposition à recevoir le surnaturel aussitôt qu'il nous apparaîtra... [4].

M. Aubert est trop bon théologien pour accueillir sans restriction de telles affirmations. La bienveillance avec laquelle il apprécie les théories de Laberthonnière en ce qu'elles peuvent avoir de bon donne d'autant plus de poids à la critique qu'il en fait, d'accord en cela avec le P. Schwalm [5].

« Sans doute, la volonté est au principe de l'acte de foi, mais celui-ci est cependant une adhésion de l'intelligence et, dès lors « c'est du point de vue de l'intelligence qu'il faut examiner en premier lieu le contact de notre âme avec la vérité première. » Avant d'être la rencontre de deux amours, la foi est une connaissance ; c'est là une notion traditionnelle depuis que S. Paul la décrivait comme un *argumentum non apparentium* et une vision dans un miroir... Laberthonnière, en réagissant contre une conception trop abstraite de la foi et en présentant celle-ci, à la suite de M. Blondel, comme une attitude de l'âme entière, a parfois passé la mesure... » (p. 304).

M. Aubert relève certaines de ces « exagérations ». Sans doute, Laberthonnière ne supprime pas dans la foi l'élément de connaissance. Mais, pour lui, la foi ne consistera pas à juxtaposer à nos connaissances naturelles un système de vérités abstraites étrangères à la réalité vivante que nous sommes, réalité vivante par l'acceptation que nous faisons du don de Dieu pour en vivre. Ainsi la foi est une « adhésion vivante au Dieu vivant ». Certes, en replaçant la foi dans le courant de la vie chrétienne [6], on lui rend sa physionomie propre de vertu chrétienne ; mais on risque aussi de confondre la foi, vertu théologale, avec la vie commandée par cette vertu. Aussi quand Laberthonnière écrit que la foi morte « n'est pas une foi sincère puisqu'elle contient en elle le désir de ne pas croire », qu'elle est « une foi subie dont on cherche à se débarrasser », il outrepasse les limites de l'orthodoxie, puisque l'Eglise enseigne que la foi morte est libre et reste un don de Dieu (p. 306) [7].

Mais il y a plus grave. En minimisant dans l'acte de foi l'aspect « connaissance » au profit de l'aspect « attitude d'âme », Laberthonnière en arrive à négliger le caractère spécifique de la foi : l'adhésion à une vérité parce qu'elle a été révélée par Dieu [8]. Pour lui, on adhère à la révélation chrétienne pour des raisons vitales, « parce qu'elle exprime à la fois ce que nous sommes et ce que nous devons être ». Pour la plupart des hommes, la foi « relève essentiellement d'une expérience de vie et non d'une étude des faits et des documents ». Le Christ leur apparaît « comme la solution du problème de la destinée, comme le principe, le moyen et la fin de la vie qu'ils doivent vivre [9] ». M. Aubert tout en faisant « une large part de vérité » dans cet exposé descriptif, regrette « de ne pas voir expliquer comment cette foi, qui résulte d'une expérience de vie, peut encore avoir pour motif formel l'autorité de Dieu qui révèle » (p. 308) [10].

* *

Nous sommes obligé de passer rapidement sur les pages qui suivent, dans lesquelles notre auteur expose « la diffusion des idées de M. Blondel parmi les théologiens » (art. 4). Il rappelle d'un mot le « remarquable article où les PP. Valensin dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, précisèrent nettement les conditions de légitimité de la méthode d'immanence ». Mais c'est surtout l'œuvre du chanoine Mallet qui retient son attention. L'idée centrale que Mallet cherche à mettre en valeur, « c'est que les preuves objectives de la révélation ne sont pas efficaces si le sujet n'est pas préparé intérieurement par une grâce prévenante et par des dispositions personnelles. Si l'on veut donc donner une théorie satisfaisante de l'acte de foi, il ne suffit pas d'exposer les raisons intelligibles susceptibles de le justifier humainement devant la réflexion ; il faut, avant tout, indiquer les causes réelles qui expliquent la transformation de tout l'être. La constitution *Dei Filius*, s'étant limi-

[4] *Art. cité*, dans *Essais...*, p. 175-186, passim.

[5] M. S. Schwalm, *La crise de l'apologétique*, dans *Revue thomiste*, 1897, p. 349.

[6] Ici, M. Aubert ajoute : « d'où les analyses des théologiens l'avaient isolée ». — Entendons, à l'encontre de cette assertion, la remarque suivante de Billot : « Rien n'est plus manifeste et plus obvie que la valeur pratique des dogmes de la religion chrétienne. C'est une affirmation courante chez les Saints Pères que la foi droite est au principe d'une vie de bien ; que les chrétiens doivent se distinguer des infidèles par leurs œuvres et leurs mœurs, comme ils se distinguent d'eux par la foi ; que les œuvres s'établissent sur la foi, comme l'édifice sur son fondement. » Et l'éminent théologien cite S. Augustin (*De fide et symbolo*, n. 25) ; S. Léon le Grand (*Sermo* 37, n. 1) ; S. Grégoire le Grand (*In evangelia* hom. 26, n. 9 ; *Moralia*, l. 25, c. 10 ; l. 28, c. 7), et ajoute que des témoignages semblables pourraient remplir des volumes. La Sainte Ecriture elle-même nous inculque cette vérité : elle nous enseigne « que la foi sans les œuvres est en elle-même morte ; que la grâce de notre Sauveur est apparue nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux désirs du siècle et à vivre sobrement, justement et pieusement dans ce monde, d'être saints dans toute notre conduite, afin que la parole de Dieu ne soit point blasphémée. » — Passant de ces généralités aux considérations particulières, Billot montre la portée pratique de quelques dogmes : l'Incarnation, règle de conduite, comme l'indique S. Paul aux Philippiens, II, 5-8 ; la Résurrection du Christ, fondement de notre foi et de nos espérances et, partant, préservatif contre les séductions corruptrices, I Cor. xv, 12-33 ; l'Eucharistie, principe de vie spirituelle ; la Trinité elle-même, d'apparence si spéculative, et cependant si nécessaire pour que dès ici-bas nous commencions à vivre de cette vie qui doit se terminer par la vision bienheureuse. Cette portée pratique des dogmes pour la vie de l'âme est une vérité appartenant aux premiers éléments de l'enseignement chrétien. (*De immutabilitate traditionis*, c. 5, p. 131-134).

[7] Fides... etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est. Conc. Vatic., sess. 3, ch. 3, § 3, Denz-Bann., n° 1791.

[8] Le concile du Vatican (sess. 3, ch. 3, § 1) déclare que la foi nous fait croire les vérités révélées, non à cause de leur vérité intrinsèque perçue par la lumière de l'intelligence, mais *en raison de l'autorité de Dieu les révélant*, lequel ne peut se tromper ni nous tromper.

[9] Ces citations extraites de l'ouvrage *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904, p. 147 et suiv. ; cf. p. 124, 132.

[10] Il est nécessaire de maintenir l'*absolue vérité* du dogme si l'on veut qu'il devienne pour la vie chrétienne le guide sûr que toute la tradition affirme. Or cette vérité absolue n'existe plus dès lors que la raison d'y adhérer est placée dans l'expérience d'une vie religieuse personnelle. Billot, mieux que M. Aubert, a insisté sur ce point capital. *Op. cit.*, p. 134-135. On ne nie pas pour autant l'influence que peut avoir sur l'acte de foi la valeur des dogmes perçue dans cette expérience de vie, leur convenance avec nos aspirations, et même le pressentiment intuitif qu'on peut avoir de certains d'entre eux. Cf. Aubert, p. 308, note 38.

tée à l'aspect objectif du problème, se borne à dire qu'il y a à voir et à croire. Mais tout un problème reste ouvert aux réflexions ultérieures : comment arrive-t-on à voir et comment arrive-t-on à croire ? » (p. 321-322). Un article de la *Revue du Clergé français* (1908, t. 53), *L'unité complexe du problème de la foi*, paraît bien situer la position de Mallet au sujet de la foi. Etudiant les trois éléments de l'acte de foi, motifs de crédibilité, volonté libre, grâce, Mallet déclare qu'il faut renoncer à suivre une filière logique et chronologique. Il faut montrer, au contraire, la continuelle réciprocité d'action entre ces différents éléments. M. Aubert résume ainsi la pensée de Mallet :

« Il y a des vérités qu'on doit se mettre en état de discerner : une volonté bien disposée contribue à rendre l'intelligence plus droite et, partant, plus pénétrante, et à lui permettre, en face des motifs de crédibilité, la plénitude requise de l'assentiment : l'intelligence, par ailleurs, peut observer les effets anonymes de la grâce, cette inquiétude salutaire, ce malaise profond qui amène l'homme à tendre les bras vers un libérateur : la grâce n'agit donc pas entièrement à notre insu ; il nous est loisible — et il est même indispensable — de répondre à cette inquiétude qu'elle éveille, par une attente humble, une soumission filiale, dans laquelle l'esprit est mortifié et la volonté dépossédée ; contrairement à ce que pensent trop d'intellectualistes, dans l'ordre religieux « la recherche de la vérité ne peut se commencer, se continuer et s'achever utilement, s'il n'y a constamment pour la soutenir, une volonté et un amour du bien en même temps qu'un secours infus » (p. 332-333) [1].

Dans notre analyse de l'ouvrage de M. Aubert, nous ne nous arrêterons ni à l'étude qu'il fait de Newman [2] (art. 5), ni à l'exposé des conceptions de M. Le Roy (id., art. 7), ni même au rappel des erreurs modernistes en matière de foi (art. 8). Nous regrettons cependant que l'encyclique *Pascendi* et le serment antimoderniste n'aient trouvé qu'ici une place bien modeste (p. 383-387), alors que ces documents ont été provoqués par l'éclosion des idées nouvelles en matière d'apologétique et de foi, idées dont s'occupe l'auteur tout au long de son ouvrage [3]. Arrivons en immédiatement à la conclusion formulée (p. 387-392) et qui sera comme le résumé des idées précédemment analysées.

D'une part, fondement réel aux nombreux griefs formulés par les adversaires de ceux qu'il faut bien appeler par leur nom « les blondéliens » :

« Ceux-ci ont trop souvent cru découvrir pour la première fois des choses que la tradition chrétienne avait déjà enseignées bien avant eux et leur mépris vis-à-vis de leurs devanciers est parfois bien déplaisant. D'autre part, leur horreur de l'intellectualisme les pousse à éviter les concepts précis, les raisonnements en forme et à se contenter facilement d'expressions imagées et vagues, parfois même ambiguës. — Ensuite, l'idée, juste en soi, qu'il y a dans la foi plus qu'un simple assentiment à un système abstrait de vérités, les entraîne à étendre indûment la notion de foi à toute l'attitude chrétienne, à la vie de foi, et à raisonner comme si la foi englobait la pratique d'une vie conforme à ce que l'on croit ; de là, certaines manières de s'exprimer qui paraissent incompatibles avec la doctrine de l'Eglise sur la nature de la foi morte. De même, l'idée, juste aussi, et beaucoup trop négligée avant eux, qu'une preuve n'a d'action effective sur un individu que si celui-ci apporte à sa réception certaines dispositions, les a amenés à oublier, voire à nier, que ces preuves n'en ont pas moins toujours une valeur en soi, une valeur objective. Enfin la réaction contre un extrinsécisme excessif, pour lequel le dogme semblait être une sorte de « chose en soi », bloc révélé sans rapport d'aucune sorte avec la nature humaine, a amené certaines expressions regrettables, qui semblent contredire la notion traditionnelle de la foi d'autorité » (p. 388).

D'autre part, il faut reconnaître que « dans l'ensemble, la réaction des blondéliens était saine, et saines aussi les aspirations qui la commandaient. »

« Les théologiens classiques, préoccupés avant tout des droits de Dieu et de la vérité, mettaient l'accent sur l'aspect extérieur et objectif de la révélation et sur l'obligation qui en découle pour l'homme ; les blondéliens, au contraire, en se plaçant au point de vue du sujet, ont cherché à montrer comment la foi vient s'insérer concrètement dans la vie spirituelle de l'homme conformément à la loi immanente de perfection, à laquelle il serait inconcevable que l'action divine ne s'adapte pas... En envisageant l'acte de foi... *in fieri*, ils ont clairement perçu qu'il y avait là bien plus que l'acceptation sur témoignage de quelques connaissances nouvelles et que la foi chrétienne, en tant qu'elle est affirmation de l'existence des réalités surnaturelles, implique un changement complet d'orientation, une prise de possession où l'homme tout entier est engagé, qu'elle est donc avant tout une attitude d'âme » (p. 390).

Attitude qui comporte un abandon confiant à une intervention pressentie de Dieu dans notre vie personnelle et qui marque une première étape essentielle dans le chemin de la foi. Mais cette sorte de reconnaissance du surnaturel agissant obscurément dans l'âme n'implique pas *ipso facto* — les blondéliens, surtout au début, l'ont parfois oublié — l'adhésion à l'ensemble de l'enseignement divin tel qu'il est présenté par l'Eglise catholique. A ce second stade de la foi, les critères externes et l'apologétique classique restent nécessaires [4].

[1] *L'unité complexe...* p. 279-284, passim. Si M. Mallet n'avait exprimé que ces idées très traditionnelles — on a lu plus haut la page de Billot sur le rôle de la volonté — il n'aurait pas été l'objet de tant de critiques. Il faut reconnaître cependant que cet auteur adoucissait singulièrement les formules de Laberthonnière.

[2] Nous y reviendrons d'ailleurs dans la seconde partie de cette chronique.

[3] Une remarque assez curieuse de M. Aubert au sujet du passage de l'encyclique « déplorant... qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'*immanence* comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique ; qui le font avec si peu de retenue qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance, mais une vraie et rigoureuse exigence ». M. Aubert se demande si Blondel et Laberthonnière étaient ici visés. « Il est bien certain, répond-il, que *dans un document rédigé par des scolastiques* (sic), *natura* est à prendre dans le sens de *nature abstraite*, alors que Blondel et Laberthonnière ont toujours en vue, quand ils parlent de la nature humaine, cette *nature concrète* qui tombe sous l'observation psychologique et se trouve donc, de fait, déjà travaillée par la grâce. »

[4] Ici encore qu'il soit permis de noter qu'un « intellectualiste » comme Billot n'a pas ignoré ce qu'il y a de juste dans la doctrine des « blondéliens ». — « Il n'est pas question de nier que de la convenance de la doctrine ou de la religion chrétienne avec les aspirations de l'âme, de sa souveraine adaptation aux nécessités de la vie même présente, du remède efficace qu'elle peut apporter aux maux de la société et d'autres considérations similaires ne puissent être tirés des secours efficaces pour attirer les hommes à la foi, pour détruire les préjugés et disposer les cœurs à recevoir la vérité. Nullement, certes, nullement. Mais ces convenances de la doctrine chrétienne avec les conditions de la nature humaine... ne peuvent encore constituer un motif suffisant de vraie crédibilité. Ce motif,

Mais, dans cette seconde étape même, celle de la foi d'autorité proprement dite, « les croyances de l'homme pensant sont, en réalité, fonction des attitudes et des orientations de l'homme agissant et voulant, concentrant vers une fin la totalité de ses ressources spirituelles ». Ainsi la connaissance s'aiguise à mesure que la volonté s'oriente dans la bonne direction.

* *

Les pages suivantes (ch. 3, p. 392-450) sont consacrées à l'effort de conciliation tenté par le P. Gardeil, O. P., dans son livre *La Crédibilité et l'Apologétique*. Effort de conciliation, car le P. Gardeil s'est efforcé de montrer que, pour les scolastiques eux-mêmes, « la foi n'est pas un bloc erratique dans la vie intellectuelle de l'homme, mais s'intègre au contraire dans le courant de la vie psychologique normale » (p. 397). La présentation extérieure d'une vérité révélée doit s'insérer dans le processus d'une vie morale en exercice ; elle atteint donc une nature intellectuelle déjà rectifiée antérieurement vis-à-vis du bien rationnel, et en possession de l'état qu'on peut nommer « l'intention de la foi ». Mais cette intention n'est encore qu'une condition préalable requise pour que l'acte de foi puisse être réalisé. Il faut, de plus, qu'une enquête rationnelle, basée sur les motifs de crédibilité proprement dits, sur des *faits divins*, établisse péremptoirement le fait de l'attestation divine. C'est le jugement de *crédibilité*, moyen nécessaire pour que l'*intention de la foi* puisse passer d'un état de tendance indéterminée à un état de foi explicite. Ce jugement de crédibilité, appuyé par la volonté, devient jugement conditionnel de crédentité. L'intelligence dit : Cette vérité révélée par Dieu est croyable ; la volonté intervient : elle doit être crue. Mais comment réaliser cet acte de croyance sinon par la grâce de la foi ? Le jugement conditionnel de crédentité se transforme en jugement absolu et catégorique : « il faut croire, crois donc ». On voit à quel point précis la grâce s'insère dans le processus de la foi : pas nécessairement dans le jugement de crédibilité, mais à coup sûr dans le jugement de crédentité pour en transformer le caractère conditionnel et le rendre absolu. « Entre les motifs de crédibilité et l'acte de foi interviennent et le jugement surnaturel de crédentité, dont le motif n'est pas constitué par les motifs de crédibilité, et la motion surnaturelle de Dieu sur la volonté plaçant l'intelligence sous l'emprise du témoignage directe de la Vérité première [5]. » Ainsi le but des motifs de crédibilité est atteint quand le croyant a la certitude pratique du devoir de croire. Certitude pratique, c'est-à-dire eu égard aux exigences du sujet et reposant même sur des « suppléances subjectives » morales et mystiques. Certitude morale, pourrait-on dire (cf. Aubert, p. 403), ce qui concilierait la position de Gardeil avec l'attitude prise par le P. Hugueny dans l'article *L'évidence de crédibilité* [6] (cf. Aubert. p. 419). Quoi qu'il en soit, il est clair que, pour Gardeil, les méthodes subjectives sont incapables par elles-mêmes d'établir la crédibilité du dogme ; tout au plus pourront-elles amener l'incroyant de bonne foi à un « état d'affectueuse dépendance vis-à-vis des surcroîts divins de vérité et de grâce, qui est comme le *punctum saliens* de la foi, sentiment auquel se mêle l'action de la grâce divine pour former le *pius credulitatis affectus* [7]. »

Comme il arrive fréquemment en pareille matière, la *via media* tentée par Gardeil, tout en suscitant un vif intérêt, a subi des critiques venues des camps les plus opposés. Nous ne nous y arrêterons pas. D'ailleurs, pour saisir la portée exacte de ces critiques, il eût fallu analyser minutieusement — ainsi que l'a fait M. Aubert — la thèse de Gardeil, et, dans un article auquel la place est mesurée, une telle analyse est impossible. Ces critiques eurent du moins un résultat : dans la seconde édition de son ouvrage, Gardeil, se plaçant « au point de vue réel et concret » montre le caractère surnaturel, tout au moins *quoad modum*, de l'*intention de la foi* qui constitue la phase initiale de l'acte de foi. Du coup le jugement naturel de crédentité conditionnelle disparaît :

> « Sous la pression de ce désir implicite et surnaturel de croire, l'intelligence, aussitôt qu'elle aura formulé le jugement de crédibilité rationnelle, transformera ce jugement en un jugement pratique qui permette à cette intention de passer de l'état de foi implicite à celui de la foi explicite et complètement déterminée. Ce jugement pratique, c'est le jugement surnaturel de crédentité, affirmant le devoir de croire avec une force qui lui vient de la volonté catégorique de la fin dernière, exprimée dans l'intention de la foi » [8] (Aubert, p. 425).

* *

Les idées du P. Rousselot sont peut-être plus intéressantes pour la question de l'acte de foi. M. Aubert leur consacre tout le ch. 4 (p. 451-511). La confrontation des philosophies contemporaines et du thomisme [9] avait amené le P. Rousselot a souligner, plus que ne le faisaient d'ordinaire les scolastiques, la part qui revient, dans l'intellection, à l'*activité* de l'esprit. La connaissance de la révélation divine étant le résultat d'un enseignement transmis au nom de Dieu *ex auditu*, l'adhésion du croyant ne sera justifiée que s'il a la certitude d'avoir affaire à des messagers authentiques de Dieu. Les signes extérieurs — le miracle — ne peuvent

fondant la crédibilité par rapport à la foi qui s'appuie sur l'autorité de Dieu révélateur, n'est et ne peut être qu'un motif nous conduisant à juger que Dieu a vraiment parlé, pour nous révéler la religion chrétienne » (*De virt. inf.*, p. 310, note).

La remarque de M. Aubert concorde tout à fait avec cette note de Billot.

[5] *La Crédibilité et l'Apologétique*, 1re édit., p. 67-68.

[6] Cf. L. II, a. 2, *La crédibilité et ses suppléances subjectives*, p. 97-130. On a beaucoup discuté sur l'expression : *certitude probable*. Mais la certitude pratique, relative, si l'on veut, aux exigences subjectives du sujet, n'est pas une doctrine personnelle au P. Gardeil. Elle est classique chez les théologiens de l'acte de foi. Cf. Billot, *De virt. inf.*, p. 307, § *Ultimo*, citant les Wirceburgences, *De virt.*, n. 172.

[7] *Op. cit.*, p. 128.

[8] *Op. cit.*, 2e éd., p. 40.

[9] La thèse du P. Rousselot ne se comprend bien qu'à la lumière de son *Intellectualisme de S. Thomas*, où il met en lumière l'imperfection de notre connaissance conceptuelle et l'excès de confiance qu'en dépit de ses principes le thomisme lui accorde cependant quelquefois. Voir la recension de cet ouvrage (3e éd.) dans l'*Ami*, 1937, p. 159. On lira, sur l'orientation philosophique de la pensée du P. Rousselot, dans le bel ouvrage de M. E. Marty, *Le témoignage de Pierre Rousselot*, S. J., Paris (Beauchesne), 1940, le ch. 4 intitulé *Le philosophe* (p. 124-165).

engendrer cette certitude que s'ils sont perçus *comme indices* de l'intervention divine ; il faut donc y découvrir, en pénétrant plus profondément dans leur réalité, un nouvel aspect, une référence à l'ordre surnaturel. Or l'intelligence n'est pas toujours assez subtile pour voir dans le signe la chose signifiée. Au cas où l'intelligence n'aurait pas par elle-même cette subtilité, la grâce ne pourrait-elle pas la lui donner, en renforçant sa puissance de vision ? C'est la lumière de la foi qui éclaire le sens et la valeur des indices externes qui sont, par ailleurs, à notre disposition. Elle donne, non pas de nouveaux objets à voir, mais « les yeux » nécessaires pour voir dans les preuves ce qui s'y trouve déjà : elle est percevante et non perceptible ; elle agit non objectivement (*objectum ut quod*) mais subjectivement (*principium ut quo*) [10].

Une telle conception n'est-elle pas entachée de fidéisme ? Nullement, répondent avec Rousselot, ses interprètes les plus autorisés, car

« il y a priorité réciproque et si la foi conditionne la perception de la crédibilité, sous un autre rapport le jugement de crédibilité conditionne la foi. Il y aurait cercle vicieux si nous avions affaire à une déduction, où les différentes parties du raisonnement tiennent chacune par elle-même et interviennent successivement ; dans l'induction, au contraire, qui a un équilibre dynamique, un équilibre d'élan, le raisonnement ne peut être démonté en morceaux, il ne tient qu'en synthèse. On peut bien, pour la facilité de l'exposé, le décomposer en plusieurs suites logiques, qui paraissent se superposer l'une l'autre ; mais la perception de la preuve consiste précisément à saisir l'ensemble, sous un seul regard de l'esprit, ces différentes suites, qui ne représentent chacune qu'un aspect incomplet du réel... » (p. 460).

Telle est la thèse fondamentale du célèbre article *Les yeux de la foi*. Thèse très discutée dès son apparition, même dans la Compagnie de Jésus, et qui l'est encore aujourd'hui, bien qu'on nous affirme que « les suspicions n'ont pas duré ». La principale difficulté est d'ordre théologique et concerne la possibilité d'atteindre par la raison seule la crédibilité de la religion, ce que S. Thomas nomme les *præambula fidei* [1]. Or, la crédibilité doit être nécessairement envisagée comme un de ces préambules. Il n'entre pas dans notre dessein de discuter ici la manière — un peu rapide et superficielle, à notre avis — par laquelle on prétend accorder la thèse du P. Rousselot avec les documents du magistère [2].

Rappelons seulement que de bons théologiens se sont demandé comment la thèse de Rousselot, *entendue d'une manière universelle et absolue*, peut s'accorder avec certains enseignements du magistère. Le décret de 1844 obligea Bautain à s'engager à ne jamais enseigner « que la raison ne peut acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ. » (Denz-Bann., n° 1627, note, 4e prop. du décret de la S. C. des Evêques et Réguliers). L'encyclique *Qui Pluribus* — (*document pontifical* qu'elle qu'ait pu être la participation des théologiens à sa rédaction) — rappelle que le rôle de la raison est de « chercher avec soin le fait de la révélation, de sorte qu'il lui apparaisse avec certitude que Dieu a parlé » ou encore qu'« elle connaisse clairement et ouvertement, par des arguments très solides, que Dieu lui-même est l'auteur de la foi » (Denz-Bann., n. 1637, 1639). On objectait surtout les textes du concile du Vatican concernant « les arguments extérieurs de la révélation, c'est-à-dire les faits divins, et notamment les miracles et les prophéties, qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute puissance de Dieu et sa science infinie, sont de la révélation divine des signes très certains *et appropriés à l'intelligence de tous* » (Denz-Bann., n. 1790). La même affirmation se retrouve dans le serment antimoderniste (*Id.*, n. 2145). Si la thèse de Rousselot était universellement vraie, on pourrait se demander ce que le concile du Vatican entendait en affirmant que « la droite raison *démontre* les fondements de la foi » (*Id.*, n. 1799).

Est-ce à dire que cette thèse ne renferme pas, en fait, une grande part de vérité ? Il semble bien que Mgr Brunhes ait apporté aux critiques des théologiens (dont nous-même nous étions fait l'écho dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Miracle*, t. x, col. 1854-1855) une nuance opportune, que le P. Lebreton a justement soulignée dans l'article *Rousselot (Pierre)*, t. XIV, col. 137) [3].

[10] Cf. *Les yeux de la foi*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1910, p. 244 et s.

[1] In sacra doctrina, philosophia possumus... uti... ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei. *In l. Boetii de Trinitate*, q. 2, a. 3.

[2] Voici la défense par M. Aubert : « La 6e proposition présentée à Bautain par son évêque en 1840 doit manifestement s'entendre d'une affirmation de la crédibilité naturelle, quoi qu'en pense Rousselot ; mais... l'autorité de ce document n'est pas très grande et Rousselot était en droit d'invoquer les propositions romaines de 1844, plus nuancées. Le canon du Vatican et le passage du serment antimoderniste, affirmant la possibilité de prouver l'origine divine du christianisme par les miracles, ne font pas difficulté, car ces textes défendent la nécessité et la légitimité de signes extérieurs de crédibilité à l'encontre de ceux qui attribuent la justification de la foi exclusivement à une illumination intérieure ; la question de savoir quelle force intellectuelle est requise pour apprécier ces preuves n'est pas envisagée. Il reste le passage de l'Encyclique *Qui Pluribus*, d'après lequel la raison peut s'assurer avec certitude du fait de la révélation. Je renvoie à ce qui a été dit plus haut de ce document, en ajoutant que, si les termes employés par l'auteur de l'encyclique montrent clairement que, pour lui, le jugement de crédibilité précède l'acte de foi, la chose n'a rien d'étonnant ; en effet, les encycliques sont rédigées en fonction de la théologie de leur temps et qui, en 1846, aurait songé à intégrer les deux jugements dans un même acte ? » (p. 503-504).

Voici, au sujet de l'encyclique *Qui Pluribus* : « L'encyclique n'avait pas à faire mention du rôle que la grâce peut éventuellement jouer, tant dans l'enquête préliminaire que dans l'adhésion de l'intelligence à l'autorité divine ; elle pouvait se borner à marquer les résultats tout à fait concluants auxquels peuvent conduire en fait les préambules rationnels de l'acte de foi. Peut-être cependant le souci de présenter la foi comme parfaitement raisonnable a-t-il entraîné ses rédacteurs à employer quelques expressions moins heureuses, qui semblent impliquer la nécessité, et en tout cas la possibilité, de démontrer avec évidence le fait de la révélation et pas seulement la crédibilité de ce fait » (p. 128).

Nous citons simplement, sans apprécier ni approuver. Si l'on veut notre pensée personnelle, on se reportera au *Dict. de théol. cath.*, art. *Raison*, t. XIII, col. 1646-1647.

[3] M. Marty (p. 190) reproduit le même texte, en rappelant (p. 189) que l'*Ami du Clergé* demandait à bon droit (19 mars 1936, p. 195) qu'on maintînt le caractère essentiellement rationnel du jugement de crédibilité. M. Aubert le cite en partie (p. 508-509) et en résume l'idée générale (p. 578-579).

« Tous les théologiens sont d'accord, croyons-nous, pour admettre que la première vision certaine... du caractère raisonnable et obligatoire *peut* n'être pas chronologiquement antérieure au premier assentiment lui-même, en sorte qu'au même instant je vois que je dois croire et je crois. Certains (et ce sont les PP. Rousselot et Huby) vont plus loin et admettent qu'il en est *toujours* ainsi. Et pour justifier leur affirmation, ils font appel à la logique de l'invention et remarquent qu'admettre la valeur d'un signe, c'est nécessairement le saisir dans sa connexion avec la chose signifiée. De fait, a-t-on jamais rencontré quelque esprit qui admette l'origine divine des miracles de l'Evangile ou des signes qui accompagnent l'Eglise sans admettre du même coup la mission divine de Jésus et de l'Eglise ? Et reconnaître cette mission de Jésus et de l'Eglise, n'est-ce pas déjà avoir la foi, une foi implicite peut-être, mais très réelle ? » [4].

Ne serait-ce pas le mot « foi » qui fait difficulté dans l'exposé du P. Rousselot ? « Foi implicite », comme l'écrit Mgr Brunhes, est déjà une atténuation appréciable. « Grâce » ou « secours surnaturel » serait peut-être le terme destiné à faire la conciliation. En droit, maintenons, pour demeurer fidèles à l'enseignement du magistère, que la raison humaine, par ses seules lumières, *peut* atteindre les signes de crédibilité et même formuler un jugement de crédibilité naturelle. Mais pour s'engager sur le chemin de la foi, conformément aux exigences de notre fin dernière — *sicut oportet*, comme disent les conciles — le jugement de crédibilité (qui accède ici, pour reprendre l'expression du P. Gardeil, au jugement de « crédentité » absolue) doit procéder de la grâce. M. Marty, plus équitable peut-être que M. Aubert à l'égard du cardinal Billot, fait opportunément remarquer que tel est le sentiment de l'éminent théologien jésuite [5]. Nous en rapprocherons l'appréciation suivante du P. Lebreton, se plaçant, pour apprécier la thèse du P. Rousselot, dans la perspective des premiers actes qui sont le point de départ de la foi, *initium fidei :*

« Si l'on se place dans cette perspective, on n'est pas surpris de voir le rôle accordé à la grâce dans le jugement de crédibilité qui fait accéder à la foi : ce secours surnaturel intervient nécessairement non pas tant pour suppléer une évidence, à laquelle il manquerait quelque chose dans son ordre, que pour faire reconnaître et aimer dans le signe donné par Dieu, par exemple dans le miracle, l'indice d'une révélation qui requiert l'hommage de notre assentiment... Réduite à ces assertions fondamentales, la thèse du P. Rousselot nous paraît très fondée en théologie. Les développements ultérieurs que l'auteur lui donne ouvrent devant nous des perspectives très séduisantes, mais où plusieurs hésitent à s'engager » (*Art. cité*, col. 136-137).

« L'hommage de notre assentiment » caractérise bien un aspect de la foi (trop négligé dans les analyses théologiques qui en sont faites dans la plupart de nos manuels), l'aspect affectif. La foi est un hommage, qui implique une part d'amour, puisqu'elle nous dirige vers notre fin ultime. Sans doute, la liberté de l'acte de foi vient essentiellement de l'inévidence des vérités à croire ; mais cette liberté implique l'intervention nécessaire et immédiat de la volonté. Le P. Rousselot a donc eu raison de déclarer que la foi est « sous l'influence d'un amour libre ». La certitude de l'acte de foi est renforcée par cette influence de la volonté [6].

Voici la conclusion de M. Aubert : « S'il est ridicule d'accuser Rousselot de fidéisme et si sa théorie satisfait à toutes les exigences des documents du magistère qu'on lui a opposés, on doit, par contre, lui reprocher de ne pas distinguer la foi naturelle d'une probabilité plus ou moins douteuse, ni la crédibilité de l'évidence ; on peut aussi lui reprocher de vouloir, contrairement à la tradition, faire de la crédibilité spéculative un élément intégrant de l'acte de foi surnaturelle » (p. 511). La dernière critique semble bien être la plus pertinente.

III. — VERS UNE ÉLABORATION SPÉCULATIVE : PERSPECTIVES D'AVENIR

Délibérément nous laissons deux chapitres de l'intéressante thèse [7] pour aborder la troisième partie : *Vers une élaboration spéculative*, laquelle constitue l'apport proprement personnel et constructif de l'auteur.

Un premier chapitre résume l'évolution qui s'est produite depuis cinquante ans dans la façon de poser le problème de la foi. L'enquête faite dans la deuxième partie montre que, par delà les divergences d'opinions, une orientation d'ensemble, très nette chez la grande majorité des théologiens, est issue du souci de remettre à l'avant-plan le caractère vertueux, religieux, surnaturel de la foi et de rattacher l'acte de foi surnaturelle au dynamisme foncier de la nature spirituelle du croyant et non plus seulement à l'exercice de ses facultés de raisonnement. Sans doute cette orientation se retrouve déjà, par delà les siècles dominés par l'esprit de l'*Aufklærung*, dans la théologie scolastique de la grande époque et en particulier chez S. Thomas

[4] Mgr Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, Paris, 1928, p. 49. Sur cet ouvrage de Mgr Brunhes, voir *Ami*, 1928, p. 274.

[5] Billot, *De virt. infusis*, thèse XVII, s'exprime ainsi : Hæc eadem credibilitatis motiva reponuntur in externis signis, miraculorum præsertim et prophetiarum, *ad quorum persuasilem considerationem interior gratia movet et adjuvat*, quin absolute eam suppleat, loquendo saltem de lege ordinaria (*op. cit.*, p. 301).
Dans l'exposé de sa thèse, Billot rappelle d'abord en citant le concile du Vatican que le jugement de crédibilité commence par être un jugement de la raison, certain et évident. Mais, en tant que préparant l'acte de foi surnaturelle, ce même jugement de crédibilité procède de la grâce et, dans ceux qui possèdent déjà la foi infuse, *lumen fidei facit videre ea quæ creduntur*. Il y a là des nuances à retenir, bien susceptibles d'éclairer les difficultés où se heurtent les polémiques entre théologiens.
La foi des démons (S. Jacques, II, 19) ne saurait ici faire difficulté. Si les démons croient, ce n'est pas par un mouvement de la grâce les portant vers Dieu, mais uniquement en raison de la claire évidence qu'ils ont de l'attestation divine de la vérité (Billot, p. 326). Le P. Hugueny ajoute une considération que Billot ne fait qu'effleurer et que M. Aubert (p. 419, note) relate opportunément : « Non seulement ils (les démons) comprennent mieux la valeur des motifs de crédibilité, mais l'expérience très actuelle du châtiment qui a été la conséquence de leur incrédulité leur est une *vérification objective*, non point totale, mais suffisamment large, des affirmations surnaturelles de la révélation, pour qu'ils soient forcés d'y croire » (*Critique et Catholique*, t. I, p. 311).

[6] On peut encore ici se référer à Billot, *De virt. inf.*, p. 330, concluant par la condamnation par Innocent XI, de la proposition 19 des jansénistes (Denz-Bann., n° 1169).

[7] Le ch. 5 étudie l'influence de Max Scheler dans l'Allemagne de « l'entre-deux-guerres » : éclosion des idées nouvelles ; Karl Adam ; études de différents penseurs (Gründler, Engert, Eschweiler, Hassen, Rosenmœller) sous le signe de Max Scheler et de S. Augustin ; Newmaniens allemands (Mathias Laros et E. Przywara). — Le ch. 6 fait un « tour d'horizon » contemporain : la théologie des manuels ; l'école dominicaine française ; la Compagnie de Jésus ; A la rencontre de l'existentialisme contemporain : M. Mouroux ; *Varia*.

d'Aquin. Mais revenir purement et simplement à cette théologie, même en la prolongeant de quelques conclusions complémentaires, serait insuffisant. Il faut, en effet, tenir compte de la profonde évolution de notre mentalité occidentale : le problème de la foi met en jeu d'autres problèmes, complètement renouvelés par la pensée moderne ; valeur de la connaissance en philosophie, rapports de la nature et du surnaturel, de la grâce et de la liberté, en théologie. Ces rapports, en particulier, relèvent d'une étude approfondie de la psychologie de la foi et, dans une certaine mesure, de la psychologie des mystiques. L'expérience des convertis et des croyants offre ici, au théologien de la foi, une importante source d'information. Cet aspect psychologique se trouve renforcé du fait que l'individualisme a pris le pas dans les conceptions modernes sur le point de vue communautaire. Non certes que la foi de l'Eglise ne représente plus un appui solide pour justifier la foi des particuliers, mais « depuis que Descartes a lancé le mot d'ordre « de ne rien accepter pour vrai que je ne le connusse évidemment pour tel », la préoccupation dominante des modernes en abordant le problème de la foi a été que chaque homme puisse se justifier à soi-même sa foi » (p. 675). Cette mentalité, malgré ses excès est en bonne partie justifiée et les théologiens ont raison d'en tenir compte.

Le point de départ nécessaire pour cela n'est plus simplement de montrer la crédibilité des vérités révélées, mais bien de faire accepter le surnaturel. L'opposition d'anti-ecclésiastique est devenue antichrétienne ; elle est en train de devenir antireligieuse : *antikirchlich, antichristlich, antireligiœs*, disait Mgr A. Ehrhardt. Il faut donc, avant tout, demander aux esprits contemporains, jaloux de leur autonomie, de reconnaître l'existence d'un Dieu transcendant et personnel dont nous dépendons, puis « de pressentir obscurément la réalité d'une intervention particulière de Dieu dans la vie de l'humanité, sous la forme d'un don gratuit de lui-même dépassant les droits et les capacités de l'homme naturel. Il s'agit enfin d'admettre la possibilité pour Dieu de nous éclairer par une révélation sur ce don qu'il nous fait et d'être prêt à intégrer à notre vie intellectuelle cette révélation, c'est-à-dire des idées que l'esprit n'aura pas élaborées lui-même et qui tirent de leur origine divine une valeur absolue » (p. 681) [8]. On ne peut plus se contenter de dire aujourd'hui : *fides ex auditu ;* il faut d'abord affirmer : « reconnaissance du don surnaturel, obscurément expérimenté ou du moins pressenti » (p. 682). Toutefois, ainsi que nous le rappelons dans la note précédente, les théologiens du Moyen Age n'ont pas ignoré cet aspect préliminaire du problème de la foi. Aussi M. Aubert a-t-il pleinement raison de rappeler « qu'il y a beaucoup à retenir de la solution médiévale du problème de la foi, si l'on veut se donner la peine de l'adapter aux façons nouvelles de poser ce problème » (p. 686). Or « un des problèmes fondamentaux qui devraient figurer en bonne place dans les préoccupations des théologiens qui traitent aujourd'hui de la foi, c'est celui de l'*option libre* qui précède l'adhésion déterminée à une religion positive » (id.).

* *

Dans un deuxième chapitre notre auteur veut caractériser l'état d'âme désigné sous le nom de foi chrétienne.

Un premier article montre comment la même expression, la foi, « désigne tantôt tout un ensemble d'activités par lesquelles le converti répond à l'appel adressé par Dieu, tantôt d'une manière plus précise — la seule que la théologie technique ait retenue — l'affirmation par le croyant de la réalité des desseins précis de Dieu à l'égard de l'homme » (p. 690). Le reproche d'intellectualisme étroit, souvent adressé à la conception catholique de la foi, vient de la considération exclusive de la formule technique. En réalité, la foi, prise dans toute l'acception du terme, déborde cette considération. Elle aboutit sans doute à cette adhésion de l'intelligence à des propositions dogmatiques révélées, à cause de l'autorité du témoignage divin ; mais elle suppose une complexité de sentiments qui orientent tout l'homme vers Dieu : « c'est avec tout son être et toute sa vie que l'homme va vers une vérité qui le touche intérieurement » (p. 696). M. Aubert cite à ce propos une phrase très juste du P. Malevez [9] : « La réception de la parole de Dieu ne devra pas seulement mettre en exercice ma faculté spéculative, mais encore ma personnalité, ma liberté ; car, par hypothèse, il s'agit d'être l'auditeur de quelqu'un et non point seulement de quelque chose, ni même d'un objet de la pensée de quelqu'un, du *Toi* et non pas du *Cela ;* or on n'écoute formellement une personne que dans l'acte où l'on consent soi-même à être tel, c'est-à-dire à s'engager à son égard, à prendre ou à refuser son parti [10]. »

La foi comporte donc une orientation totale de l'homme vers Dieu ; l'acte de foi fondamental consiste dans l'affirmation de la réalité des rapports intimes et personnels établis entre Dieu et l'homme. La formule de l'épître aux Hébreux [1] reste toujours à la base de cette conception. L'adhésion à l'Eglise n'est que le moyen d'adhérer à Dieu. Par là apparaît la vérité de l'opinion thomiste, pour laquelle l'objet premier et essentiel de la foi est

[8] Remarquons que cet aspect du problème de la foi n'a jamais été passé sous silence par les théologiens classiques, principalement dans leur commentaires sur les six premières questions de la Ia-IIae de S. Thomas. Mais, à bien prendre, ce n'est pas encore le problème de la foi en lui-même ; ce n'est que « l'apologétique de seuil », celle que peut fournir la méthode d'immanence. M. Blondel a eu le mérite de mettre en meilleur relief cet aspect préliminaire du problème de la foi ; mais « les blondéliens ont un peu trop perdu de vue qu'une fois accepté le surnaturel (même au sens plus précis de familiarité gratuite avec Dieu, comportant l'offre d'une union suprême), il restait une question ultérieure à régler, la manière concrète dont ce surnaturel est communiqué aux hommes par une Eglise déterminée, qui donne à son sujet, au nom de Dieu, des enseignements précis qu'il faut accepter docilement » (p. 683). On ne relira jamais assez l'exposé du P. Sertillanges, *la Béatitude*, éd. de la Revue des Jeunes, appendice II, § VII, *La vision divine, fin dernière du désir humain*, p. 303-315 ; avec référence aux Salmanticenses, Tract. II, disp. 1, dub. 3-5 et au P. A. Motte, *Bulletin thomiste*, octobre 1932 et octobre 1935.

[9] L. Malevez, *Théologie didactique, théologie catholique et théologie naturelle* dans les *Recherches de science religieuse*, 1938, p. 387.

[10] Relire, à ce sujet, les deux premières considérations de Billot (voir ci-dessus) touchant le rôle de la volonté dans l'orientation de la foi.

[1] *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit.* (Heb. XI, 6).

Dieu, fin surnaturelle de l'homme. Tout le reste, en effet, n'est qu'explicitation de cette vérité centrale [2].

« Il n'est donc peut-être pas très heureux, conclut M. Aubert, lorsqu'on analyse l'acte de foi, de prendre comme exemple unique l'assentiment à un dogme particulier, tel que le mystère de la Sainte Trinité ; c'est là isoler artificiellement un moment d'une adhésion qui est, en réalité, globale. Le croyant ne donne pas seulement son adhésion à une série de dogmes particuliers, mais d'abord et surtout à une conception surnaturelle de Dieu, du monde et de sa propre vie, sur laquelle les formules dogmatiques lui permettent, quand il réfléchit, de se former des idées exactes et précises. On peut donc estimer que les modernes, en particulier les blondéliens, qui ont pris comme centre de leurs analyses la croyance au changement réel et concret que produit en nous le don de la grâce divine, sont sur ce point plus proches de la réalité. Leur tort a été, d'une part, de ne pas assez remarquer l'importance, à un stade ultérieur, d'un assentiment détaillé aux différentes vérités révélées elles aussi, dans lesquelles est explicitée la richesse de cette révélation centrale ; d'autre part, de donner trop souvent l'impression que cette adhésion à la réalité du don surnaturel est le résultat d'une expérience personnelle plutôt que la réponse à une révélation de Dieu à l'homme, acceptée précisément à cause de l'autorité de cette révélation divine » (p. 701-702) [3].

Ce dernier aspect, capital dans la notion de la foi, doit retenir notre attention. Il fait l'objet de l'article 3.

* *

Est-il possible de maintenir la notion traditionnelle de l'acte de foi, adhésion à une révélation extérieure à cause de l'autorité divine qui la sanctionne en face de l'opinion de certains modernes (pour ne pas dire modernistes) qui en fait le résultat d'une expérience immédiate de la vérité ou de la valeur des dogmes ? M. Aubert condamne ici, et à bon droit, l'exclusivité et rappelle tout d'abord la part de vérité qui peut exister, pour expliquer l'acte de foi, dans la pénétration elle-même de son objet, l'acte de foi se manifestant ainsi plutôt comme une intuition directe des mystères à croire que comme une connaissance indirecte appuyée sur l'autorité d'un témoignage.

Tout d'abord, il est hors de doute, et c'est une vérité sanctionnée par le concile du Vatican, que le croyant admet les dogmes parce qu'ils lui sont présentés par Dieu lui-même : « Suspendre son jugement jusqu'à ce que l'observation ou la démonstration ait donné une persuasion directe de la vérité intrinsèque de ces dogmes, apparaîtrait comme une injure à Dieu ». C'est contre cette erreur du rationalisme que le concile du Vatican, écho de l'enseignement des Pères et des théologiens, a précisé en ces termes le motif de la foi ; *non propter* INTRINSECAM *rerum veritatem* NATURALI RATIONIS LUMINE *perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*.

Mais cette vérité n'est pas exclusive d'autres considérations, s'inspirant d'une expérience confuse de la vérité ou tout au moins de la convenance de certains dogmes. La foi est comme une arrhe de la vision béatifique. La connaissance mystique commence, en effet, avec l'acte de foi surnaturel : « la grâce a donné (au croyant), en dépit même du manque total d'apparences immédiates ou médiates, le *sens intime*, la conviction de la réalité de Dieu et du monde surnaturel... Dieu, perpétuellement présent dans l'âme, s'y est fait sentir par sa grâce, à la façon dont notre âme elle-même se manifeste intérieurement, par la conscience qu'elle prend de son activité » [4]. Connaissance *per connaturalitatem*, connaissance mystique, expérience du surnaturel, peu importe l'expression ; connaissance et expérience attribuées à la vertu de foi ou aux dons d'intelligence et de sagesse, peu importe encore l'attribution : les théologiens sont d'accord sur le fond même de la question.

Trois raisons, au jugement de l'auteur, semblent indiquer que cette connaissance expérimentale et quasi mystique des vérités religieuses peut intervenir à titre de motif secondaire dans l'adhésion donnée à la doctrine chrétienne : 1° L'expérience de l'action de la grâce dans l'âme, la constatation de l'efficacité de la prière, les effets surprenants de la pratique des sacrements peuvent constituer une véritable vérification expérimentale de la vérité des dogmes correspondants, ou tout au moins concourir avec l'autorité de Dieu, pour faciliter l'adhésion de l'intelligence à ces dogmes ; 2° Un certain pressentiment de la réalité et de la valeur de l'ordre surnaturel — au sens large de relations d'intimité entre l'homme et Dieu — semble presque indispensable pour que l'homme comprenne le sens des signes de la révélation divine. Or ce pressentiment n'est guère possible si l'homme n'a pas acquis, au moins par des grâces actuelles, une sympathie qui le rende capable, en l'y apparentant, de concilier d'abord comme vraisemblable, pour y croire ensuite, l'annonce de ce mystère d'amour [5] ; 3° Enfin l'expérience directe de ce qu'ont d'élevant et d'épanouissant pour l'homme les croyances et les pratiques chrétiennes contribue, chez beaucoup de fidèles, à leur donner l'assurance de l'origine divine des dogmes. Miracle psychologique, une telle économie !

[2] Cf. Billot, *De virt. inf.*, th. x, p. 233 : « On doit affirmer que l'objet d'attribution (de la foi) est Dieu lui-même, en tant que fin surnaturelle, car toutes les autres (vérités) ne tombent sous la révélation divine et dans le domaine de la foi catholique « que dans la mesure où elles nous orientent vers Dieu, en tant que certains effets de la divinité aident l'homme à tendre vers la possession de Dieu. » (S. Thomas, IIa-IIae, q. 1, a. 1).

[3] La critique ici formulée est grave et rejoint les réprobations de l'encyclique *Pascendi*. Autant il est juste d'affirmer que la constatation, par l'expérience personnelle, de nos insuffisances est un excellent point de départ vers la foi, autant il serait faux « de persuader à l'homme, qu'en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence et le désir d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique, qui est le catholicisme... » (Denz-Bann., n. 2103).

[4] E. Hugueny, O. P. — *Introduction théologique* aux *Sermons de Tauler...*, Paris, 1928, p. 128-129. Dans le même sens le P. de Lubac : « La grâce de la foi... est lumière ; elle illumine l'esprit aussi bien qu'elle meut la volonté pour lui faire goûter la beauté surnaturelle d'une doctrine en la montrant conforme à l'idée surnaturelle qu'elle inspire de concevoir » (*Nouvelle Revue théologique*, 1930, p. 373-375).

Le concile du Vatican aurait pu ici être invoqué : *Ratio, fide illustrata... aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur.* Sess. III, ch. 4, *De fide et ratione*, Denz-Bann., n° 1796.

[5] M. Aubert rappelle ici fort à propos la parole du Christ : « Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché cela aux sages et aux savants et l'avoir révélé aux petits » (Matth., xi, 25).

Nous ferons ici une simple remarque, qui cependant nous paraît d'importance. Tout en reconnaissant, du moins pour certaines âmes, le bien fondé de ces observations d'ordre psychologique et mystique, il ne semble pas possible de faire entrer, même à titre subsidiaire, ces sentiments dans le motif formel de la foi. De tels sentiments suggèrent, font entrevoir, dévoilent plutôt l'autorité divine, motif formel et il convient, semble-t-il, de les ranger parmi les motifs internes de crédibilité [6].

* *

La justification rationnelle de l'acte de foi est le dernier point examiné par M. Aubert avant de présenter la synthèse finale de son étude. Ce point constitue une des pièces fondamentales du traité *De fide*. Notre auteur l'aborde avec la louable préoccupation de montrer que la part très grande qu'il vient de faire à la perception immédiate de l'action divine dans l'âme et dans l'Eglise, ne met pas en péril la thèse classique. La foi, dit-il, « tout en ne reposant pas logiquement sur une considération rationnelle des motifs de crédibilité, trouve néanmoins en ceux-ci un appui psychologiquement nécessaire dans des circonstances normales et accessible assez aisément à la grande majorité des esprits qui éprouvent vraiment le besoin de pareille justification » (p. 736).

Quelle certitude doivent présenter ces motifs de crédibilité ? Si on ne reconnaissait d'autre certitude que celle qui repose sur l'évidence, il semble bien que l'enquête rationnelle sur les motifs de crédibilité ne donnerait jamais qu'une opinion probable. Mais M. Aubert estime avec le P. Gardeil [7] « qu'il est tout à fait légitime d'adhérer avec une entière tranquillité d'esprit à toute vérité raisonnablement garantie, malgré le risque minime qu'il y a, en agissant de la sorte, d'admettre de temps en temps une erreur » (p. 741). Certitude probable, c'est-à-dire qui pourrait être prouvée ; certitude morale, disent d'autres théologiens ou même encore certitude libre, qui ne devient certitude qu'en raison de l'intervention de la volonté pour mettre fin aux hésitations encore possibles. M. Aubert se pose la question : « Cette certitude libre concernant la vérité de la religion suffit-elle à justifier l'acte de foi ? » (p. 742). La question eût été plus claire en parlant d'une certitude concernant les motifs de crédibilité de la religion. Et l'auteur de répondre fort pertinemment par l'affirmative, puisque, dit-il, « la foi est logiquement indépendante par rapport à l'enquête rationnelle concernant la crédibilité ». L'adhésion de foi se joue sur un autre plan que l'enquête de la raison raisonnante : « On croit aux vérités révélées parce qu'elles sont affirmées par Dieu » et « on croit à cette affirmation par Dieu pour des motifs qui, pour être irréductibles, dans leur totalité, à la pensée explicite et discursive, n'en sont pas moins excellents et parfaitement convaincants » (p. 744, note 21) [8]. Nous relevons ici un mot qui nous plait fort : « l'examen, par la raison, des motifs de crédibilité a plutôt un rôle psychologique qu'un rôle logique : en vocabulaire scolastique, où condition s'oppose à cause, *c'est une condition et non une cause de l'acte de foi* » [9]. Autre remarque judicieuse : « Cet établissement de la rationalité de la foi ne constitue pas seulement une fonction défensive de celle-ci ; il a à remplir également, dans beaucoup de cas de conversions, comme *removens prohibens*, un rôle préparatoire important » (p. 746). Et l'auteur cite le cas de Newman, poussé vers Rome depuis de longues années, mais demandant à sa raison que les obstacles intellectuels à sa conversion soient d'abord écartés

La raison humaine, sans la grâce, peut-elle établir la crédibilité de la foi catholique ? L'essentiel, sur ce point, a été dit à propos de Rousselot. Parce qu'il méconnaissait l'état intermédiaire entre l'évidence et l'opinion, Rousselot a réduit à l'excès les possibilités de la raison ; par contre, il semble bien que le raisonnement humain, tout en ayant la possibilité théorique de démontrer la crédibilité de la révélation, n'arrive pratiquement à un résultat concluant « que s'il travaille déjà dans une perspective ouverte au surnaturel et, à ce stade préliminaire, qu'une illumination de la grâce soit nécessaire » (p. 747). La foi des « simples » n'échappe pas à ces conditions. Concédons qu'en certains cas, même fréquents, ces croyants n'ont qu'une connaissance très imparfaite de la crédibilité spéculative et qu'ils

[6] Voir Billot, *De virt. inf.*, p. 310, note. — Dans l'article premier du chapitre [3] suivant, M. A. étudie « la perception surnaturelle du motif de la foi ». Rajeunissant l'opinion de Suarez et de nombreux thomistes, il admet que l'acte de foi atteint et le motif et l'objet matériel. Il est inutile de s'engager ici dans l'exposé et la discussion d'un problème qui a divisé et divise encore les théologiens eux-mêmes. Aucun doute cependant que la saisie du motif de la foi ne soit surnaturelle. Même dans l'opinion des Wirceburgences, de Billot et de Pesch, cette saisie peut être surnaturelle sous l'influence d'une grâce qui, sans être encore formellement la grâce de la foi, y prépare. N'est-ce pas le sens obvie du texte de S. Thomas . *Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ, miraculis confirmatæ,* ET QUOD PLUS EST, *interiori instinctu Dei* INVITANTIS (IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 9, ad 3ᵐ).

D'ailleurs si l'autorité divine en tant que motif de la foi, n'est pas directement atteinte par l'acte de foi comme l'objet même qui est cru (*id quod creditur*), mais comme le motif même de l'adhésion (*id propter quod creditur*), elle est aussi objet de la foi en tant qu'elle nous est ellemême révélée dans l'Ecriture. Voir Billot, *op. cit.*, p. 296-297, obj. 1°.

[7] Cf. Gardeil, *La certitude probable*, dans *Revue thomiste*, 1911, p. 237-266 ; 441-485. S. Thomas dit de même : *Ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet ut tantum certitudinis quærat in unaquaque materia quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus non debet majorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus quam sit conveniens rei de qua agitur.* (*In Ethic. Aristot.*, l. I, lect. 3 édit. de Parme, t. XXI, p. 7). Bien qu'il s'agisse ici de la certitude requise en matière de morale, le principe émis par S. Thomas vaut aussi relativement à la certitude requise pour les motifs de crédibilité. Les meilleurs interprètes l'entendent bien ainsi : il suffit, relativement aux motifs de crédibilité, d'une certitude excluant le doute raisonnable ; et même, dans certains cas particuliers, une certitude qui *paraît* telle à tel esprit incapable de s'élever à des considérations difficiles, est très suffisante. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 306-307 et note. Une telle certitude n'est pas la simple probabilité, déclarée insuffisante par Innocent XI (prop. 21, Denz-Bann., n. 1271) ; elle dépasse même « l'accumulation de probabilités » rejetée par le décret *Lamentabili*, prop. 25 ; id., n. 2025.

[8] On lira, sur ce point, du P. Garrigou-Lagrange, l'annexe VI (p. 388-401) à son très récent traité *De Gratia*, Turin (Berruti), 1946.

[9] Nous soulignons, pour montrer — en attendant la réponse aux remarques qui nous furent adressées — le bien fondé de notre réponse relative à l'acte de foi à faire sur *telle* hostie consacrée. Cf. *Ami*, 1947, p. 232.

s'appuient sur des motifs incapables par eux-mêmes de justifier la certitude qu'ils possèdent en fait. Qu'importe ! puique la foi repose essentiellement sur la connaissance surnaturelle de son motif formel et que l'enquête sur la crédibilité n'a pour but que d'apaiser les objections éventuelles de la raison. Chez ceux qui n'ont que de faibles exigences rationnelles, cette enquête peut se réduire à presque rien.

* *

Et voici maintenant, pour terminer, comment M. Aubert conçoit, dans l'acte de foi, le rôle de l'intelligence, de la volonté, de la grâce (ch. 4). Il ressort de l'ensemble des études contemporaines sur l'analyse de l'acte de foi que « l'action de l'intelligence, de la volonté et de la grâce n'est pas sucessive : elle est simultanée. Entre ces trois facteurs, il y a une sorte de circumincession qui rend précisément compte du caractère *sui generis* de la connaissance religieuse, caractère négligé par tant de théologiens de la foi qui ramenaient de façon si déconcertante l'exercice d'une vertu théologale aux conditions de la connaissance sur témoignage » (p. 758).

La volonté, en effet, intervient, non au terme de l'enquête rationnelle, mais déjà à son point de départ. Elle est tout d'abord vouloir non délibéré du bien encore indéterminé, tendance profonde au bonheur, dont l'homme prend conscience afin de la ratifier et de l'adopter. On peut croire que déjà la grâce stimule cet appel intérieur, qu'elle avive ce désir et lui donne un caractère tel que l'homme saisit qu'il serait coupable de l'étouffer. Ce vouloir sincère initial s'explicite en un désir sincère de rechercher et d'accepter toutes les précisions qui permettront de réaliser l'idéal entrevu : c'est alors à l'intelligence de mener cette enquête qui conduira l'homme à la découverte du problème moral, du problème religieux, du christianisme et enfin du catholicisme. Dans cette recherche, la volonté interviendra constamment pour écarter le voile des passions et notamment de la plus subtile d'entre elles, l'amour-propre et l'orgueil de l'esprit. Une solution minima paraît bientôt s'imposer, « dans laquelle le Bien auquel nous aspirons serait un Dieu personnel et transcendant avec qui des rapports d'intimité seraient possibles et qui satisferait à notre besoin de soutien moral, de pardon et de restauration » (p. 760). L'attrait d'une telle solution incline déjà la volonté à y faire acquiescer l'intelligence. Mais nos aspirations vont plus haut encore. Les scolastiques avaient déjà souligné ce désir naturel, bien qu'inefficace, de la vision béatifique. D'autres mystiques, en dehors de la mystique chrétienne, marquent cette tendance humaine vers l'union immédiate avec l'Absolu [10]. On a là un premier exemple de la collaboration qui existe entre les tendances affectives et la réflexion intellectuelle dans la recherche des raisons de croire : on la retrouve encore aux étapes ultérieures de la route qui mène au catholicisme. Mais cette tendance est surtout le fruit d'une initiative divine, de la grâce. Ainsi, dès le début, les trois éléments — intelligence, volonté, grâce — interviennent, non successivement, mais dans une interaction continuelle.

Il en est de même, doit-on ajouter, dans l'examen des raisons qui militent en faveur de la solution chrétienne et catholique. La volonté doit orienter l'homme dans le sens de la recherche de la vérité religieuse ; elle aide l'intelligence a interpréter les signes de crédibilité, et les principes grâce auxquels ces signes prennent leur valeur probante sont fonction de l'orientation morale et religieuse de l'homme. Certes — et M. Aubert le reconnaît expressément — « les anciens n'ignoraient pas l'existence de ces racines qui implantent et vivifient en nous les arguments abstraits, ces éléments personnels qui informent la psychologie du sujet et donnent une efficacité pratique aux raisonnements explicites, convaincants seulement dans la mesure où ils sont en harmonie avec les convictions profondes qui sourdent au plus profond de notre personnalité » (p. 766). M. Blondel et son école ont simplement cherché à « faire la science » de ce qui avait toujours existé en pratique. Ajoutons encore que l'influence de la grâce contribue beaucoup à orienter l'âme dans un sens favorable à la foi.

* *

Ces remarques ne concernent encore que la préparation et la justification rationnelle de l'acte de foi. L'acte de foi lui-même, libre et volontaire dans sa préparation, est libre et volontaire en lui-même : acte vital et personnel, il résulte de l'affectivité spirituelle aussi bien que de l'intelligence. L'acte de foi est l'affirmation d'une réalité bonne pour moi, que je dois espérer pour mon bonheur : *sperandarum substantia rerum.* C'est le cas de redire avec le P. Noble : « Sous la pression de l'amour, la connaissance fixe un au-delà à l'amour, un inexprimable qu'elle sait réel, qu'elle induit des amabilités déjà entrevues et vers lequel elle se tient en haleine, incapable souvent d'aller par la vision jusqu'à la réalité totale où l'entraîne spontanément cette curiosité fervente et insatiable de l'amour [1] ». La volonté soutient et vivifie la foi parce que, par l'amour, elle plonge plus avant dans les réalités divines, parce qu'elle maintient l'esprit du croyant orienté vers un but dont il pourrait être tenté de s'écarter à cause des multiples illusions auxquelles, dans le domaine du transcendant, la pauvre raison humaine est exposée.

La volonté joue encore un grand rôle dans l'affirmation du motif formel de la foi :

> « L'acte de foi, en effet, est un acte d'intelligence accompli sous la motion de la volonté. En tant qu'acte d'intelligence, il doit se fonder sur une raison faisant voir la vérité du jugement d'existence porté sur le dogme ; c'est le motif intellectuel de la foi... qui consiste dans l'autorité infaillible de Dieu... Le jugement prudentiel de crédibilité permet déjà de conclure avec une certitude suffisante à la réalité de cette attestation divine. Par ailleurs, en tant qu'il est accompli sous la motion de la volonté, l'acte de foi doit se fonder sur une raison qui le fait apparaître comme désirable et obligatoire ; on pourrait le nommer motif volontaire ou affectif de la foi » (p. 771).

Il faut donc, en réalité, « renoncer à une concep-

[10] M. Aubert aurait pu rappeler ici le beau texte du *Banquet* de Platon (210 et s.) : « Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non pas revêtu de chairs ou de couleurs destinées à périr, à qui il serait donné de *voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine !* »

[1] H. D. Noble, *La connaissance affective*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1913, p. 661-662.

tion atomistique de la vie mentale, où l'on essaie vainement d'expliquer les rapports entre une intelligence s'exerçant en toute indépendance suivant son mode propre et une volonté constituée également de son côté ». Il n'y a qu'un seul et même sujet spirituel, qui agit par deux facultés complémentaires et donc inséparables. « Depuis la première inquiétude religieuse du futur croyant jusqu'à l'assentiment définitif, il y a collaboration incessante entre la faculté de connaissance, les tendances affectives et la grâce divine ; et l'on voit mieux, dès lors, comment l'acte de foi peut être à la fois un acte profondément raisonnable, un acte libre, méritoire et vertueux, un acte substantiellement surnaturel et, parce qu'il présente à la fois ces trois caractères, un acte essentiellement religieux, décidant de l'orientation de toute la vie de l'être spirituel qu'est l'homme » (p. 780).

* *

Dans sa « Conclusion générale », l'auteur déclare très judicieusement que, pour tenir compte des points de vue nouveaux, « il n'est pas besoin d'une refonte complète du traité *De fide*. Il suffit de nuancer certaines thèses et de compléter certains aperçus » (p. 783). C'est bien notre avis et, après avoir ressenti quelque inquiétude en recueillant, au fur et à mesure de la lecture du livre, des critiques quelque peu vives à l'égard de l' « intellectualisme » des théologiens d'une époque antérieure, des louanges d'apparence excessives à l'adresse de certaines nouveautés, le Chroniqueur éprouve un grand apaisement en constatant que M. Aubert préconise, dans son ultime conclusion, non un bouleversement total dans l'enseignement thélogique mais — ce que nous souhaitons tous — une meilleure adaptation de cet enseignement aux exigences de notre temps. Les théologiens du passé ne sont pas à incriminer : ils ne pouvaient soupçonner les problèmes de l'apologétique contemporaine et étaient incapables de pénétrer les profondeurs de l'âme comme le permet aujourd'hui le progrès de la psychologie.

On a pu peut-être s'étonner qu'au cours de cette recension, nous ayons fréquemment cité le cardinal Billot. Cet auteur écrivait précisément au moment où les controverses commençaient à opposer théologiens et « blondéliens ». Ses réactions, parfois un peu vives, sont intéressantes à suivre et manifestent que son esprit supérieur, si attaché à l'orthodoxie, n'était cependant pas d'un « intellectualisme » incapable de méconnaître le rôle de la volonté et de la grâce dans l'acte de foi. D'ailleurs ce rôle a-t-il été vraiment méconnu autant que M. Aubert paraît l'affirmer ? Nous ne le croyons pas et c'est là, sans doute, le point le plus vulnérable de sa remarquable thèse. Billot n'est qu'un exemple. On pourrait, avant lui, citer bien d'autres théologiens, surtout parmi les plus grands, qui ne méritent pas ce reproche.

Voici, par exemple, au XVII^e^ siècle, le thomiste Gonet, dont la doctrine, extrêmement significative, marque, dans l'acte de foi, l'influence réciproque de l'intelligence et de la volonté : « L'intelligence et la volonté, en raison de la naturelle sympathie et de la connexion qu'elles ont entre elles, se communiquent mutuellement, en quelque manière, leurs propres perfections et qualités ». Puis, cherchant en quoi la volonté détermine l'intelligence, Gonet ajoute : « Si vous voulez savoir comment la volonté détermine l'intelligence (à la foi), je répondrai qu'elle le fait dans la mesure où elle incline l'intelligence à se complaire, à concevoir une pieuse affection, à l'égard des mystères de la foi, comme ellemême ressent cette complaisance et cette pieuse affection. Une telle complaisance, une telle affection sont comme un poids qui, sans lui imposer de nécessité et en lui laissant sa libre détermination, lui fait inviter et déterminer l'intelligence à donner plutôt qu'à refuser son consentement. » Et enfin le même auteur ajoute que le jugement de l'intelligence, comme la pieuse motion et l'affection de la volonté, sont, dans leur nature même, surnaturels [2].

Un siècle plus tard, on trouve les mêmes idées, avec les mêmes expressions, chez Billuart, lequel, on le sait, s'inspire souvent de Gonet. Mais le disciple explique deux expressions de son maître. La « motion pieuse » (*pia motio*) inspirée par la grâce (et Billuart cite le deuxième concile d'Orange, can. 5 et le concile de Trente, sess. VI, ch. 6) ne doit pas s'entendre nécessairement d'une motion inspirée par la charité. Et il fait appel aux propositions condamnées : prop. 12, condamnée par Alexandre VIII (Denz.-Bann., n. 1302) ; prop. 51 et 52 de Quesnel, condamnées par Clément XI (id., n. 1401, 1402), réservant ainsi — comme les théologiens contemporains l'ont fait contre la thèse de Laberthonnière — la valeur morale et surnaturelle de la foi informe. Ensuite la « complaisance » ou « affection » de l'intelligence et de la volonté concernent, non la bonté divine, mais la véracité divine [3].

Nul doute que ces auteurs, placés dans les milieux contemporains, eussent précisé davantage leur pensée, comme l'a fait un autre dominicain de marque, le P. Gardeil. Rien d' « atomistique » dans ces conceptions empruntées aux meilleurs scolastiques des siècles passés. Cette remarque ne nous empêche pas de louer hautement M. Aubert d'avoir rappelé aux théologiens du XX^e^ siècle la nécessité d'insister sur le caractère personnel de la foi, d'approfondir la psychologie religieuse de la connaissance surnaturelle, d'analyser avec soin le dynamisme volontaire d'un acte qui doit, cependant, demeurer formellement un acte de connaissance, de montrer l'importance exceptionnelle d'une préparation morale. Il faut surtout le féliciter d'avoir accompli lui-même en ce sens un travail considérable, qui prend place parmi les meilleures productions de l'Université de Louvain.

A. MICHEL.

---

[2] Cum intellectus et voluntas, ob naturalem sympathiam et connexionem quam habent ad invicem, sibi mutuo quodam modo communicent suos propias perfectiones et virtutes... Quomodo ita determinet intellectum voluntas, si quæras, dico intantum id ab ea præstari, inquantum reddit intellectum complacentem, sive pie affectum, sicu i ipsamet est complacens et pie affecta, circa mysteria fide proposita, talis enim complacentia et effectus est veluti pondus, quo non necessitata sed libere determinata, impellit et determinat intellectum ad consensum potius quam ad dissensum... Ad utrumque actum eliciendum aliquod auxilium entitative supernaturale requiritur. (*Clypeus, theol. thomist.*, tract. x, *de fide*, disp. VI, a. 1, nº 12, 14, 15).

[3] Billuart *Tract. de fide*, diss. III, a. 3, § 3.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un pénitent reçoit d'un confesseur comme pénitence : se confesser les six fois suivantes auprès de lui. Le pénitent n'observe pas sa pénitence et se présente à un autre confesseur, auquel il explique son cas. Que doit dire ce confesseur à ce pénitent ?

R. — Imposer au pénitent de se confesser un certain nombre de fois en une période donnée peut être une excellente pénitence sacramentelle, à caractère médicinal, conseillée par le Rituel Romain (t. III, c. I, n° 20).

Mais le confesseur ne peut, en principe, obliger le pénitent à faire ces confessions à lui-même : cela rendrait facilement la confession odieuse, ou, pour le moins, nuirait à la légitime liberté des fidèles de choisir leur confesseur, comme ils le veulent. On sait combien l'Eglise tient à cette liberté : « *Cuivis fideli integrum est confessario legitime approbato... cui maluerit, peccata sua confiteri* » (Can. 905).

Tout au plus, pourrait-on le tolérer en des circonstances exceptionnelles où la confession à un prêtre déterminé présenterait une très grande et évidente utilité spirituelle, à la condition expresse que le pénitent accepterait cette obligation très volontiers et en toute liberté. Encore, même dans ce cas, il serait certainement plus opportun et plus prudent de conseiller plutôt que d'imposer. (Il est permis de conseiller une partie ou une circonstance de la pénitence sacramentelle, sans y obliger).

Il ne semble pas que le pénitent dont il est question ici soit dans ces conditions, puisqu'il s'en va trouver un autre confesseur et lui soumet son cas. Si donc le second confesseur se rend compte que la pénitence imposée est inopportune et présente des difficultés d'exécution, comme cela est très probable, il pourra « *intra confessionem* » commuer la pénitence, par exemple en demandant une confession mensuelle, mais avec toute liberté pour le choix du confesseur. Point n'est besoin pour cela, que le pénitent recommence sa confession précédente, même *per summa capita* : il suffit, comme c'est le cas, que le second confesseur connaisse la pénitence qui avait été imposée ; c'est du moins une opinion probable dont on peut user.

Q. — Quelle conduite doit tenir un curé dans le cas suivant :

Marguerite et Léon désirent contracter mariage. Marguerite est fille légitime d'Eulalie et de Sébastien. Quant à Léon, il est fils naturel de Pierrette, et enregistré sous le seul nom de sa mère au baptême. Or, la malignité publique donne pour père à Léon ce même Sébastien, le propre père de Marguerite. Aucune preuve ne peut être apportée : Pierrette et Sébastien sont décédés. Rien dans le testament de Sébastien ne laisse supposer cette paternité, aucun avantage n'a été accordé à Léon. L'état civil ignore lui aussi cette prétendue filiation illégitime.

Le Code (can. 1076) dit bien que l'empêchement de consanguinité existe entre tous les ascendants et descendants tant légitimes que *naturels*. Je croyais jusqu'ici que la parenté devait se prouver par un acte officiel religieux ou légal, et qu'il y avait lieu de passer outre en l'absence de preuves de cet ordre.

Faut-il tenir compte des racontars de bonnes femmes ? Et que répondre si durant les publications du projet de mariage des personnes bien intentionnées viennent me faire part de cette filiation suspecte qui ferait de Léon le demi-frère de Marguerite ?

Martin, *Le Mariage* dit (n° 217) que, dans ce cas, il y a un empêchement « certain » de droit ecclésiastique, dont dispense n'est jamais donnée, même s'il subsiste un *doute de droit !* et il cite un cas semblable.

Il me paraît fort délicat de refuser la célébration religieuse de ce mariage. Les jeunes gens paraissent ignorer cette prétendue parenté (ou feignent de l'ignorer). Une enquête sérieuse déjà amorcée semble tourner rond... chacun se retranche dans le doute de droit... ; il est à craindre que même en confession les deux futurs (s'ils savent réellement quelque chose par confidences dans leurs familles) se retranchent derrière leur ignorance, même feinte. L'Evêché consulté ne donne pas de réponse ferme. Le défenseur du lien hésite également.

La question est angoissante pour le pauvre curé qui a humblement recours à vos lumières...

R. — Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas ici d'un doute de droit. Comme le dit très bien Martin, au passage cité, quoi qu'il en soit du caractère « naturel » ou seulement « ecclésiastique » de l'empêchement de consanguinité en question, il y a au moins un empêchement de droit ecclésiastique dont l'Eglise ne dispense pas et qui *par conséquent rend le mariage impossible quand le fait de la consanguinité est lui-même certain.*

Mais dans le cas proposé, le fait même de la consanguinité est incertain. Il y a donc un *doute de fait.* Or le Code a prévu le cas au canon 1076, § 3 : « *Numquam matrimonium permittatur, si quod subsit dubium num partes sint consanguineæ in aliquo gradu lineæ rectæ aut in primo gradu lineæ collateralis.* »

On avait posé à la Commission Pontificale d'interprétation du Code cette question « Quid si copula illicita et occulta præcesserit nativitatem nubendæ, de qua dubitari possit an sit filia vel soror alterius partis ? » Et la Commission avait répondu le 2 juin 1918 : « Provisum per canonem 1076, § 3 ».

Le cas semblerait donc très clair. Le doute de fait en question (et qui répond parfaitement, semble-t-il, à la question proposée à la Commission, sauf qu'il s'agit du fiancé au lieu de la fiancée, ce qui n'a pas d'importance), entraînerait la prohibition du mariage entre Marguerite et Léon.

Nous disons « entraînerait », au conditionnel. Car il est clair que dans le canon et la question cités, il s'agit d'un *doute positif* de fait, appuyé sur des *motifs probables*, et non d'un doute purement négatif.

La simple rumeur publique est-elle suffisante par elle-même à fonder une telle probabilité ? Si elle est absolument inconsistante, ne s'appuyant sur rien de sérieux, il n'y a pas de doute proprement dit, mais simple ignorance, et alors il nous paraît qu'il n'y a pas lieu de s'opposer au mariage projeté.

Mais si, au contaire, après une enquête sérieuse, cette rumeur paraît se baser sur des indices *assez probables*, comme seraient les circonstances qui ont précédé, accompagné, suivi la naissance, les relations qui existaient entre Sébastien et Pierrette, le canon cité doit s'appliquer et le cas correspond bien à celui qui est donné dans la question posée à la

Commission d'interprétation. A moins que la rumeur n'apparaisse certainement purement maligne, nous avouons qu'il y a des chances qu'elle s'appuie sur quelque chose de probable. « Il n'y a pas de fumée sans feu ». C'est à l'Ordinaire, en fin de compte, de juger si la rumeur est consistante, ou ne l'est vraiment pas et de conclure en conséquence.

Q. — Un chrétien indigène avait pris une femme musulmane, sans demander les dispenses exigées par l'Eglise. Ces dispenses ne lui auraient pas été accordées, s'il les avait sollicitées, à cause de sa conduite.

Six mois après le mariage, la jeune femme fut battue par son mari et prit la fuite. Elle fut accueillie par un père de famille indigène, excellent chrétien, et elle passa plusieurs jours dans sa maison.

Un missionnaire, bien au courant des mœurs kabyles, crut de son devoir de mettre celui-ci en garde contre les dangers auxquels il s'exposait. J'ai vu dans des cas semblables, des maris se conformant aux usages des familles kabyles, tuer leur jeune femme et l'homme qui l'avait accueillie. Pour échapper à ces graves dangers, le missionnaire conseilla donc à ce chrétien imprudemment charitable de renvoyer la jeune femme chez son mari.

Un confrère reproche à ce missionnaire d'avoir conseillé à ce chrétien de renvoyer cette femme à son pseudo-mari en disant : « *non sunt facienda mala ut eveniant bona* ». Le missionnaire répondit : « Un autre principe de théologie trouve ici son application : « *Licet minora mala consulere, ne majora mala eveniant* ». Cette union illégitime a paru au missionnaire un moindre mal que la mort et l'assassinat d'une femme et d'un bon père de famille.

Ce missionnaire a-t-il eu raison de conseiller à ce chrétien de renvoyer cette femme à son pseudo-mari ?

R. — *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, a dit le Seigneur ; le « *sicut teipsum* » est donc la règle de l'amour que nous devons au prochain. Comme nous aimer véritablement, c'est ordonner notre vie vers Dieu, qui est notre fin dernière, notre amour pour le prochain tendra, si c'est un amour selon Dieu, à lui souhaiter et à lui procurer la vie de la grâce, par les moyens en notre pouvoir.

Il n'est jamais permis de s'exposer au péril prochain et certain d'offenser Dieu. Il ne sera donc jamais permis d'exposer quelqu'un à commettre un péché, et l'on devra préférer le bien spirituel du prochain à un bien personnel d'ordre inférieur. Si son salut ne pouvait être procuré que par notre moyen nous serions dans l'obligation de lui venir en aide, au péril même de notre vie.

« Je vous donne un commandement nouveau, a dit le Maître : c'est que, comme je vous ai aimés, ainsi vous vous aimiez les uns les autres ». (Jo., XIII, 35) ; et l'Apôtre qui nous a transmis cet ordre, a écrit pour en souligner l'importance : « A ceci nous avons connu l'amour, c'est que Lui a donné sa vie pour nous. Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (I Jo., III, 16). Faisons l'application de ces principes. Le chrétien qui a recueilli la femme musulmane a entendu le précepte du Christ.

Le conseiller qui pour soustraire ce chrétien à la colère du pseudo-mari, — un chrétien aussi, — lui a suggéré de renvoyer la musulmane chez son mari, est responsable de l'état de péché dans lequel vont se retrouver la femme et le pseudo-mari, puisque leur mariage est nul par défaut de dispense : la loi et l'ordre de la charité ont été méconnus.

Le chrétien avait peut-être exposé sa vie pour sauver une malheureuse ; le conseiller, lui, a rattaché la malheureuse à sa chaîne. S'est-il demandé s'il n'existait pas de moyen dicté par une prudence vraiment surnaturelle, de soustraire le chrétien charitable à une vengeance possible en sauvegardant les exigences de la charité due au prochain ?

A la question posée le Christ a répondu (cf. Matt., x, 28). Qu'on n'allègue pas qu'il est permis de conseiller un moindre mal. Il n'est jamais permis de conseiller le mal moral, petit ou grand ; mais quand un malheureux est résolu à commettre le mal, que tous les efforts pour l'en dissuader ont été vains, il est louable de s'employer à obtenir au moins une diminution du mal projeté ; encore faudrait-il se garder de suggérer une faute d'une autre espèce, ou de désigner une personne à laquelle le malfaiteur ne pensait pas.

Q. — Un juré qui fit partie des « Cours de Justice », et qui, comme tel, vota la condamnation à mort d'un ou de plusieurs prévenus (qui, actuellement, ne seraient plus ni condamnés à mort, ni surtout exécutés !) demande :

1° s'il doit s'accuser en confession de ces homicides... indirects ;

2° si sa conscience peut être inquiétée par la prononciation des peines d'indignité nationale et de confiscation des biens, qui ont pu souvent causer un grand tort aux familles ;

3° s'il est tenu de réparer, d'une façon ou d'une autre, le tort fait aux morts et à leurs familles.

R. — On doit accuser en confession les fautes commises en matière grave avec pleine advertance et consentement parfait.

L'obligation de réparer un dommage suppose trois conditions : violation d'un droit strict, véritable causalité, faute en conscience.

Celui qui, par inadvertance, a posé un acte duquel résulte un grave dommage pour autrui, est tenu d'en arrêter et réparer les effets dans la mesure du possible.

Appliquons ces principes au cas donné.

Ad I et II. — Le consultant a commis une faute grave si, méconnaissant les devoirs des jurés, il n'a pas suivi les débats « avec l'attention la plus scrupuleuse », — s'il a écouté « la haine ou la méchanceté », — si, à l'occasion des délibérations de la cour et du jury, d'abord sur le fait, ensuite sur l'application de la peine, il n'a pas écouté la voix de sa conscience, en sorte que, soit inconsidération, soit passion, le bulletin qu'il a remis portant ces mots : « Sur mon honneur et ma conscience, devant Dieu et devant les hommes, ma déclaration est... » n'exprimait pas son intime conviction.

Cette faute serait d'une effrayante gravité, un homicide véritable (non pas indirect, au sens d'ailleurs impropre que le consultant paraît donner à ce mot — mais l'homicide) : ce n'est pas, en effet, le peloton d'exécution qui est responsable de la mort, c'est tout membre de la cour et tout juré qui a voté au scrutin secret, la peine de mort.

L'angoisse du consultant se comprend ; le chrétien est inquiet : tant de vies humaines sont supprimées par la justice politique ! Cependant, qu'il s'interroge, qu'il se demande s'il a toujours prononcé selon sa conviction et sa conscience, sans haine et sans passion. S'il peut se rendre ce témoi-